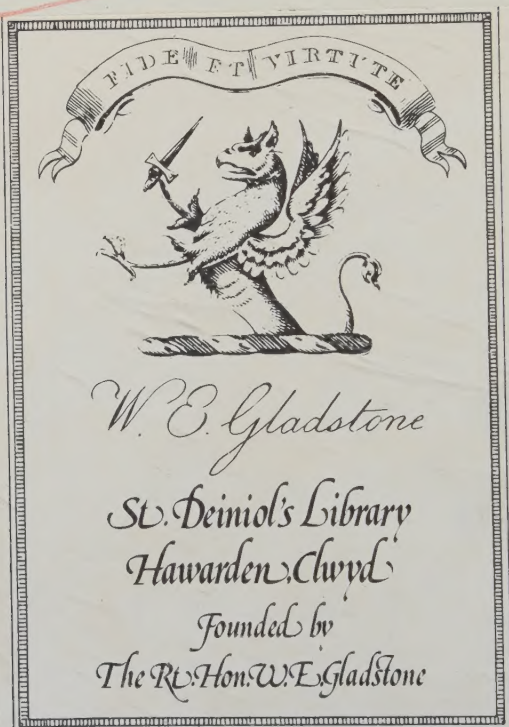




*Mysteries.*

Cancelled from  
Gladstone's Library

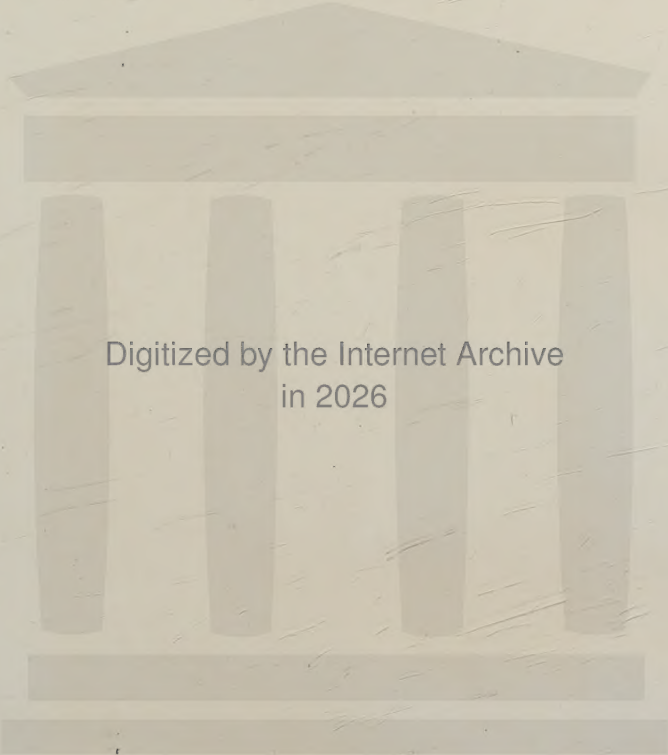
16 JUL 2024



E. 21  
d. 14

A  
35  
—  
4

ST. DEINIOL'S LIBRARY,  
HAWARDEN.



Digitized by the Internet Archive  
in 2026



Arbeiten  
zur Religionsgeschichte des Urchristentums  
1. Band, 1. Heft

# Die Hermes-Mystik und das Neue Testament

Von

L. F. Georg Heinrichi

weil. ordentl. Professor der neuest. Theologie an der Universität Leipzig

Herausgegeben

von

Ernst von Dobschütz



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1918



Cancelled from  
Gladstone's Library  
18 JUL 2024  
GLADSTONE'S  
LIBRARY



# Die Hermes-Mystik und das Neue Testament

Von

L. F. Georg Heinrici

weil. ordentl. Professor der neuest. Theologie an der Universität Leipzig

Herausgegeben

von

Ernst von Dobschütz



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1918



50171

Königlich Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig  
Forschungsinstitut  
für vergleichende Religionsgeschichte  
(Neutestamentliche Abteilung)

Arbeiten  
zur  
Religionsgeschichte des Urchristentums  
1. Band, 1. Heft

## Geleitwort.

Mein hochverehrter Lehrer und Amtsvorgänger D. Heinrich († 1915) leitete die neutestamentliche Abteilung des Königl. Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte zu Leipzig. Er plante, gemeinsam mit einer Reihe anderer Forscher, das Werk des alten Wettstein zu erneuern: mit all den reichen Mitteln, die der Gegenwart zur Verfügung stehen, soll eine Art Corpus Hellenisticum zur Erläuterung des Neuen Testaments geschaffen werden. Dabei ist zunächst an eine Sammlung von Einzeluntersuchungen gedacht. Den Abschluß wird eine Ausgabe des Neuen Testaments bilden, die den religionsgeschichtlichen Stoff an gehöriger Stelle dem Texte beifügt.

Seit ich die Leitung der neutestamentlichen Abteilung übernahm, betrachtete ich es als eine ebenso liebe wie ehrenvolle Pflicht, das Corpus zu fördern. Dabei wurde der Plan, im Einverständnisse mit Herren, die D. Heinrich als Berater gewonnen hatte, ergänzt. Insbesondere wird versucht, die Rabbinen hereinzuziehen. Allerdings sind die rabbinischen Stoffe nicht so zugänglich, wie die hellenistischen. Deshalb sollen zunächst wichtige rabbinische Texte übersetzt werden. In Arbeit befinden sich Mischna, Tosefta und palästinischer Talmud, die in dem gebotenen Zusammenhange veröffentlicht werden sollen, und die Pesikta Rabbathi.

Es erfüllt mich mit großer Wehmut, daß D. Heinrich von der Verwirklichung dieses Planes, den er mit besonderer Liebe förderte, nichts erlebt hat. Desto mehr befriedigt es mich, daß die geplanten Einzeluntersuchungen, die „Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums“, mit einer nachgelassenen Schrift

des Verewigten eingeführt werden können. D. Heinrici berichtete in der Sitzung der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom 7. Februar 1914 von seinen Forschungen über die Hermesmystik und das Neue Testament. Seine Krankheit und sein Tod hinderten den Abschluß des beabsichtigten Beitrags zu den Berichten der Gesellschaft. Die unvollendete Schrift sollte zunächst in D. Windischs Untersuchungen zum Neuen Testamente erscheinen. Die Anregung, das Werk für das Forschungsinstitut zu übernehmen, ist D. von Dobschütz zu danken. Das liebenswürdige Entgegenkommen aller Beteiligten machte es leicht, der Anregung zu folgen.

Gott gebe dem Unternehmen, als dessen erstes Stück D. Heinricis Hermesmystik ans Tageslicht tritt, rechtes Gedeihen und lasse es der Wissenschaft zum Segen gereichen!

Allen, deren freundliche Unterstützung dem Werke Heinricis und dem Forschungsinstitute zuteil ward, sei auch an dieser Stelle herzlichst gedankt.

Leipzig, 20. Oktober 1917.

Leipoldt

# Inhaltsübersicht.

|                                                         | Seite  |
|---------------------------------------------------------|--------|
| Geleitwort von Professor D. Leipoldt . . . . .          | III    |
| Zur Einführung vom Herausgeber . . . . .                | VII    |
| C. F. Georg Heinrichs Leben und Werke . . . . .         | XVIII  |
| I. Einleitung . . . . .                                 | I—14   |
| 1. Mystik und Philosophie . . . . .                     | I      |
| Mystik und Magie . . . . .                              | 2      |
| 2. Alter der Hermesmystik . . . . .                     | 2      |
| Alter der Hermesliteratur . . . . .                     | 4      |
| 3. Geist der Hermesmystik . . . . .                     | 7      |
| Form und Inhalt der Hermeschriften . . . . .            | 8      |
| 4. Überlieferung und Ausgaben . . . . .                 | 11     |
| Ziel der Untersuchung . . . . .                         | 13     |
| II. Untersuchung der einzelnen Stücke . . . . .         | 15—162 |
| 1. Poimandres . . . . .                                 | 15     |
| Traktat I . . . . .                                     | 17     |
| Traktat XIII . . . . .                                  | 25     |
| Begriffsgeschichtliches zu Traktat I und XIII . . . . . | 31     |
| Traktat II—XII . . . . .                                | 39     |
| Traktat II . . . . .                                    | 40     |
| Traktat III . . . . .                                   | 41     |
| Traktat IV . . . . .                                    | 43     |
| Traktat V . . . . .                                     | 45     |
| Traktat VI . . . . .                                    | 46     |
| Traktat VII . . . . .                                   | 48     |
| Traktat VIII . . . . .                                  | 49     |
| Traktat IX . . . . .                                    | 50     |
| Traktat X . . . . .                                     | 54     |
| Traktat XI . . . . .                                    | 62     |
| Traktat XII . . . . .                                   | 65     |
| Traktat XIV . . . . .                                   | 70     |
| Rückblick auf I—XIV . . . . .                           | 72     |
| (Traktat XV) Ὅροι Ἀσκητιῶν . . . . .                    | 73     |
| Lobrede auf den König . . . . .                         | 75     |
| 2. Hermesfragmente bei Stobaeus . . . . .               | 77     |
| Übersicht . . . . .                                     | 77     |

|                                                       | Seite              |
|-------------------------------------------------------|--------------------|
| Die philosophischen Stücke . . . . .                  | 78                 |
| Die naturwissenschaftlichen Stücke . . . . .          | 79                 |
| Die mystischen Stücke . . . . .                       | 87                 |
| Die Kore . . . . .                                    | 89                 |
| Sprachliches und Begriffliches . . . . .              | 100                |
| Anhänge zur Kore . . . . .                            | 103, 106, 107, 110 |
| Christliche Parallelen . . . . .                      | 114                |
| Rückblick . . . . .                                   | 116                |
| 3. (Aspuleius') Asclepius . . . . .                   | 116                |
| Die Überlieferung . . . . .                           | 117                |
| Die Zusammensetzung . . . . .                         | 119                |
| Inhaltsübersicht . . . . .                            | 121                |
| Rückblick . . . . .                                   | 136                |
| 4. Hermesfragmente bei Pitra . . . . .                | 138                |
| Übersicht des Inhalts . . . . .                       | 139                |
| Charakteristik . . . . .                              | 143                |
| Rückblick auf 1—4 . . . . .                           | 144                |
| 5. Die Hermeschriften bei den Kirchenvätern . . . . . | 148                |
| Schluß . . . . .                                      | 161                |
| III. Die Hermesmystik und das Urchristentum . . . . . | 163—213            |
| Der Problemstand . . . . .                            | 165                |
| Die Berührungen im allgemeinen . . . . .              | 166                |
| Die einzelnen Begriffe . . . . .                      | 167                |
| Offenbarung . . . . .                                 | 168                |
| Gott . . . . .                                        | 180                |
| Welt . . . . .                                        | 183                |
| Mensch . . . . .                                      | 187                |
| Erlösung . . . . .                                    | 195                |
| Nachträge von Ernst v. Dobschütz . . . . .            | 214—227            |
| Sach- und Namenverzeichnis . . . . .                  | 227—231            |
| Quellenverzeichnis . . . . .                          | 231—239            |
| A. Bibelstellen . . . . .                             | 231                |
| B. Sonstige Quellen . . . . .                         | 236                |
| Verzeichnis griechischer Wörter . . . . .             | 239—242            |

## Zur Einführung.

Als Georg Heinrici am 29. September 1915 die rastlos schaffende Feder aus der Hand legte, da blieb ein Werk unvollendet, dem er mit hingebender Treue die letzten Monate erlahmender Kraft gewidmet hatte. Am 7. Februar 1914 trug er in der Gesellschaft der Wissenschaften über „Hermesmystik und das Neue Testament“ vor. „Trotz aller Müdigkeit, über die er zu klagen hatte, unermüdlich“\*, hat er bis zuletzt an dem Manuskript weitergearbeitet. Es gehört so sehr zum Abschluß seines Lebenswerkes, daß es nicht unveröffentlicht bleiben durfte. Ist es gleich ein Torso, so bietet es doch in dem, was vorliegt, Theologen wie Philologen soviel wertvolle Anregung, daß es unrecht gewesen wäre, es den Freunden solcher Studien vorzuhalten. Der Dank, den wir alle, gleichviel ob direkte Schüler oder nicht, dem bahnbrechenden Forscher auf dem Gebiete des „Urchristentum und Hellenismus“=Problems schulden\*\*, möge darin einen Ausdruck finden.

✱

✱

✱

Mit einer Studie über die Stellung der Gnosis zur Schrift<sup>2\*\*\*</sup> hatte Heinrici sich 1871 als Siebenundzwanzigjähriger in die akademische Welt eingeführt. Mit seinen die Erklärung der Korintherbriefe<sup>7. 16</sup> vorbereitenden und begleitenden Untersuchungen über das Verhältnis der urchristlichen Gemeinde-

---

\*) P. Althaus a. a. O.

\*\*) H. Deißmann a. a. O.

\*\*\*) Die in den Text eingefügten Zahlen beziehen sich auf die nachfolgende Bibliographie.

Verfassung zum hellenistisch-römischen Vereinsleben <sup>4. 5. 9</sup> hatte er sich rasch einen Namen gemacht; war er doch der erste unter den Theologen, der mit offenem Blick für die Bedeutung der Form, auch der Rechtsform, die Ergebnisse der Studien eines Foucart für das Verständnis des Urchristentums fruchtbar zu machen wußte. Noch waren die Dinge nicht reif: Heinrici fand mehr Widerspruch als Zustimmung. Aber allmählich ist sein Grundgedanke, wenn auch in Umbildung, Gemeingut geworden. Die neueren Arbeiten zur urchristlichen Verfassungsgeschichte bewegen sich durchaus in der Richtung, die Heinrici gewiesen. Das Urchristentum ist in Formen hineingewachsen, die die Umwelt ihm bot.

In gleichem Sinne bohren die Ausführungen der Korintherbrief-Kommentare tiefer\*: es galt die Stellung des Apostels Paulus zu der Weisheit der Griechen, sein griechisch-ungriechisches Wesen, seine starke Anlehnung an Gedanken und Sprache der Philosophie wie der Mysterienlehre bei der bewußten Ablehnung alles Menschlich-Heidnischen zu verstehen und zu erklären <sup>17</sup>. Heinrici legte Wert auf die Übereinstimmung. Selbst in den Werken der griechischen Philosophen und Literaten vorzüglich belesen, mit den Sammlungen früherer Zeiten gründlich vertraut, wußte er oft überraschende Analogien darzubieten. Aber mit dem „ihm eigenen Sinn für das rechte Maß“\*\* hielt er sich von Übertreibung und Einseitigkeit fern: so sehr er Paulus als Hellenisten einschätzte, er verkannte nicht des alten Scaligers Erklärung: hellenista, nam Tarsi natus, sed educatus ad pedes Gamalielis, und stimmte gern J. G. Hamann zu, der zutreffend Paulus den Apostel hellenischer Weisheit und talmudischer Schriftgelehrsamkeit nenne\*\*\*. Nur daß ihm das Rabbinische hinter dem Prophetischen, das Spätjudentum hinter dem Alten Testament zurücktrat. Dabei war er nicht beherrscht von bibli-

---

\*) Erklärung der Korintherbriefe I 1880, II 1887 (Bibliographie Nr. 7. 16); dazu die Bearbeitung dreier Auflagen der entsprechenden Bände in Meyers Kritisch-exegetischem Handbuch, <sup>6</sup> I 1881, II 1883; <sup>7</sup> I 1888, II 1890; <sup>8</sup> I 1896, II 1900 (Nr. 8. 11. 18. 21. 28. 49).

\*\*) A. Hauck a. a. O.

\*\*\*) Heinrici, Paulinische Probleme, 1914, S. 5 und 38.

zistischem Vorurteil; er redete nicht von der organischen Schriftseinheit im Sinne der Erlanger, er machte auch nicht mit Ritschl das rechte Verständnis des Alten Testaments zum Kennzeichen des Apostolischen — aber er sah die Verbindungslinien und würdigte die alttestamentlichen Voraussetzungen bei Paulus wie im Urchristentum überhaupt. Deswegen lehnte er es entschieden ab, im Christentum eine synkretistische Mysterienreligion zu sehen<sup>6. 75</sup>, so gerne er über das Neue Testament hinaus auf dessen Umwelt blickte<sup>6. 25</sup> und sich mit der Religionsmischung der Zeit<sup>34</sup>, vorab dem alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophen Philo, beschäftigte<sup>36. 55. 72</sup>. Das Urchristentum blieb ihm immer etwas Besonderes, als solches auch von den Heiden anerkannt<sup>6</sup> und von den Märtyrern bekannt<sup>57</sup>.

Das unterscheidet ihn von der neuen „religionsgeschichtlichen“ Forschung auf neutestamentlichem Gebiete. Wohl mochte es manchem scheinen, als sei diese nur die Fortführung einer von Heinrici begonnenen Entwicklung. Und es hat nicht an Stimmen gefehlt, die sich seiner teilweise schroffen Abweisung<sup>52</sup> dieser neuesten Phase neutestamentlicher Forschung wunderten; die da meinten, Heinrici sei mit den Jahren anders geworden und verleugne sozusagen sein eignes Kind. Das ist weit gefehlt. Heinrici ist sich in seiner Stellungnahme durchaus gleich geblieben. Er war immer offenbarungsgläubiger Schrifttheologe<sup>22</sup>. Er wollte die Originalität der christlichen Gedanken durchaus nicht preisgeben, so eifrig er bemüht war, die Form zu erklären, die sie bei einem Paulus und den anderen urchristlichen Verfassern angenommen haben<sup>4</sup>. Es ärgerte ihn, wenn auf Grund der nachgewiesenen Analogien leichtfertig auf sachliche Abhängigkeit des Christentums erkannt wurde. Es war ihm wie ein Mißbrauch, der mit einem von ihm selbst hergerichteten und dargereichten Forschungsinstrument getrieben wurde. Der Ton, in dem die neue Weisheit oft als Entdeckung vorgetragen wurde, diente nicht dazu, sie ihm annehmbarer zu machen. So gern und feinsinnig er selbst religionsgeschichtlich arbeitete<sup>33</sup>, die etwas reklamehaft angepriesene „religionsgeschichtliche Methode“ bedeutete ihm „absoluten Relativismus“, eine Verkennung der Religion, des Christentums, der Persönlichkeit und des geschichtlichen Erkennens<sup>50</sup>.

Inzwischen hatte Heinrichi seine Forschung auch der Urquelle des Christentums, dem Evangelium Jesu, zugewandt. 1895 behandelte er das damals durch Wendt und Hilgenfeld angeregte Thema Jesus und Paulus <sup>26</sup>. 1897 erregten die neugefundenen Herrensprüche sein lebhaftes Interesse <sup>37. 38. 58. 61</sup>. Die Bergpredigt auf ihre Quellen hin analysierend <sup>48</sup>, fand er, daß keine der neueren Theorien eine ausreichende Erklärung biete; man müsse wieder bei Herders richtiger Einschätzung der mündlichen Überlieferung anknüpfen. Wichtiger war ihm selbst wohl die anschließende begriffsgeschichtliche Untersuchung <sup>60</sup>. Hier lieferte er das Vorbild für eine Art biblisch-theologischer Methode, die in der Zukunft gewiß eifriger gepflegt werden wird. Auch hierbei erholte er sich Ratß bei den Alten, zog er Definitionen des Aristoteles u. ä. herzu, aber nicht im Sinne der Scholastik, sondern mit dem doppelten Interesse: einmal das Allgemeinmenschliche in Jesu Gedanken aufzuweisen, zum andern die Eigenart dieser Gedanken darzutun, den Abstand, in dem die Gedanken der Bergpredigt von denen der griechischen Philosophie stehen. Die Begriffe, mit denen Jesus seine sittlichen Forderungen zur Darstellung bringt, sind nicht in Hellas geprägt; sie entstammen der Werkstatt der Propheten Israels, wenn sie auch in griechische Laute gekleidet sind.

Heinrichi hat weder eine Neutestamentliche Einleitung noch eine Biblische Theologie herausgegeben. Schulbücher zu schreiben war seine Art nicht. Um so bedeutungsvoller und eigenartiger sind die zwei Schriften, die sozusagen deren Stelle vertreten: „Der literarische Charakter der Neutestamentlichen Schriften“ (1908) <sup>65</sup> und „Paulinische Probleme“ (1914) <sup>82</sup>. Dort ist es wieder ein Formproblem, das Heinrichis Aufmerksamkeit anzieht. Man lernt aus seinen Ausführungen m. E. mehr über die Literaturformen des Hellenismus als aus Wendlands so betiteltstem Werk (1913), obwohl Heinrichi mit aller Schärfe die Selbständigkeit und Eigenart des urchristlichen Schrifttums betont. Hier nimmt Heinrichi das ihm wichtigste aller neutestamentlichen Probleme wieder auf, um es nunmehr abschließend zu behandeln: lichtvoll und besonnen abwägend zeigt er, daß bei allen äußeren Einflüssen es doch die inneren Lebenserfahrungen sind, die das Denken und Wirken des Apostels bestimmen. Das

lebenswahre und lebenswarme Bild des Begründers der heidenchristlichen Gemeinden, bei dem verständnisvolles Nachempfinden und ehrerbietige Begeisterung den Pinsel geführt haben, sticht wohlthuend ab von den neuerdings beliebten einseitigen und mißgünstigen Darstellungen.

Den Blick auf das Wesen der Dinge, ihren inneren Zusammenhang und die treibenden Lebenskräfte gerichtet, war Heinrich der gegebene Bearbeiter der Theologischen Enzyklopädie (1893)<sup>24. 43</sup>, mit seiner hohen Auffassung von der Aufgabe der theologischen Wissenschaft auch der berufene Anwalt der theologischen Fakultäten<sup>15</sup>. Sein Denken wurzelte in den Anschauungen des durch Schleiermacher angeregten Berliner Kreises, in den er als junger Mann durch Twisten eingeführt worden war, dem er mit Twistens Lebensbild ein schönes Denkmal setzte<sup>14. 20. 81</sup>. Daneben waren es J. A. Dorner, dem er zeitlebens Dankbarkeit für entscheidende Anregungen bewahrte<sup>13</sup>, und sein Marburger Kollege Ranke, dessen er gern dankbar gedachte<sup>19. 62. 64</sup>. In Leipzig verbanden ihn gemeinsame Arbeitsinteressen vor allem mit dem Historiker des Logos, Max Heinze<sup>69</sup>. In kraftvoll deutschem Empfinden fühlte er sich zu Fichtes Idealismus hingezogen; geschichtlicher Sinn für ewige Wahrheit verband ihn mit seinem Landsmann J. G. Hamann<sup>56</sup>.

Heinrich war im Grunde eine humanistisch-aristokratisch geartete Natur. Von der Schule her begeistert für die Antike, lebte er gelehrten und künstlerischen Interessen. Er verfolgte mit Teilnahme die Studien über die Anfänge der christlichen Kunst<sup>10</sup>. Er sammelte Medaillen und Plaketten der Renaissance. Ihm war es eine Genugtuung, daß ihm die Veröffentlichung des wichtigen Leipziger Papyrus-Psalters zufiel<sup>54</sup>. Unendlichen Fleiß hat er an die Herausgabe eines bis dahin vernachlässigten spätgriechischen Kommentars zum Matthäus-Evangelium gewendet<sup>66. 60</sup>. Er war sich dabei völlig klar über das äußerlich Undankbare einer solchen, nur von ganz wenigen Mitforschern gewürdigten Arbeit\*. Mit Scharfblick erkannte er die Bedeutung der wissenschaftlich fast noch unausgenutzten Literaturgattung der Erotapokriseis und hat diesem dankbar-undankbaren Stoff in seinen letzten Jahren

\*) G. Kittel a. a. O. 548.

viel Zeit gewidmet <sup>67. 77. 79.</sup> Es war bei ihm nicht die Freude des Philologen am Edieren. Sein Auge war ganz auf den Inhalt gerichtet. Es ist ein Genuß zu sehen, wie er solche Stücke großmüthig der Literatur einzuordnen und sachlich auszuschöpfen verstand. Mit dem Interesse an der Hermeneutik als der Theorie vom Auslegen <sup>47. 53</sup> hing seine Vorliebe für Geschichte der Exegese zusammen, der außer dem genannten Matthäuskommentar eine Reihe von Artikeln der Real-Encyclopädie <sup>30. 31. 41. 42. 44. 63</sup> und Besprechungen von Kettenstudien <sup>32. 40. 59. 73</sup> verdankt werden. In den Beiträgen zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments wollte er ein Organ hierfür schaffen <sup>35. 48. 54. 60. 66.</sup> Er studierte gern die alten fleißigen Sammler und hatte sich selbst eine wertvolle Sammlung von Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts aus dem Gebiet der Observationen-Literatur angelegt. Diese Liebhaberei fand ihr praktisches Ziel in dem letzten großen Plan, den er entwarf, in Gemeinschaft mit gleichstrebenden Mitforschern, unterstützt durch das Leipziger Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte, einen Thesaurus hellenisticus, einen allen Ansprüchen der Neuzeit genügenden Wetstenius redivivus zu schaffen; ein Plan, von ihm selbst ins Einzelne ausgearbeitet, dessen Verwirklichung er leider nicht mehr erleben sollte.

Heinrici schwebt uns vorwiegend als der feinsinnige Gelehrte vor, dem das Popularisiren nicht lag: auch sein Stil, wohlbedacht, zuweilen überreich, ja überfein, hat etwas Aristokratisches; man erkennt die klassischen Vorbilder; er arbeitete als Künstler für Kunstverständige. Es ärgerte ihn, daß die neuere Theologie es unternahm, ihre Resultate, ihre, wie Heinrici meinte, sehr fragwürdigen Resultate, vorzeitig vor die breite Masse zu bringen. Aber Heinrici, der auch in Verwaltungsangelegenheiten der Universität in zwei Rektoraten, insonderheit als Direktor des Leipziger Konvikts, trefflich bewährte, war Praktiker genug, um zu sehen, was die Zeit auch von Männern seiner Art forderte. Die Noth der Kirche zwang ihn, aus der vornehm gelehrten Zurückhaltung herauszutreten. Der verhängnißvoll wirkenden Popularisirung unreifer und unrichtiger Wissenschaft mußte mit volkstümlicher Darstellung des richtigen Tatbestandes, wie er ihn sah, entgegengetreten werden. Hier faßt der biblische Theologe,

der mit einem Heinrich Julius Holzmann in dem Verhältnis gegenseitiger Hochschätzung stand <sup>78</sup>, die Religion von ihrer praktischen Seite, indem er die Frage aufwirft: „Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß?“ (1904) <sup>56</sup> und „Paulus als Seelsorger (1910) <sup>71</sup> behandelt. Dieser edlen apologetischen Tendenz sind die Vorträge über „Die Entstehung des Neuen Testaments“ (1899) <sup>45</sup> und über „Das Urchristentum“ (1902) <sup>51</sup>, auf Volkshochschulkursen gehalten, entsprungen. Ihr verdanken wir die reifsten Arbeiten, die Heinrichi geschaffen hat, die beiden als Beiträge zu den Biblischen Zeit- und Streitfragen gelieferten Studien über „Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung vom Werke Jesu“ (1913) <sup>80</sup> — gegen Kalthoff-Dreß — und über „Hellenismus und Christentum“ (1909) <sup>68</sup> mit dem bezeichnenden Motto: *distinguamus*. In diesem faßt Heinrichi alle Einzelbeobachtungen zu zwei geschlossenen Bildern von der damaligen religiösen Kultur und von dem Urchristentum meisterhaft zusammen, eine Gegenüberstellung von schier unwiderstehlicher Wirkung.

Das war Heinrichis besondere Gabe: bei offenem Blick für alles Gemeinsame doch das Eigenartige jeder Erscheinung scharf zu beobachten und lichtvoll klarzustellen. Das auf das Problem: Christentum und Hellenismus anzuwenden, war sein Lebenswerk.

\*                      \*

Heinrichi hatte bei diesen vergleichenden Studien als Religion der Griechen im Grunde das Bild vorgeschwebt, das aus den so fleißig von ihm gelesenen Philosophen — und er zog auch die philosophischen Anthologien der Spätzeit, Stobaeus, Diogenes Laërtius u. a. heran — zu gewinnen ist. Das entsprach dem Stande der Religionsgeschichte in der für seine Gedankenbildung maßgebenden Zeit. Zwar würde er schwerlich den Fehler gemacht haben, „die Vorbereitung des Christentums“ in den philosophischen Systemen von Thales bis auf Epikur zu suchen, wie das in dem Religionsgeschichtlichen Volksbuch von D. Pfleiderer geschieht. Er wußte zu gut, daß Religion und Welterklärung verschiedene Dinge sind; daß das Nachdenken über Gott und Welt noch weit absteht von lebendiger Gotteserfahrung. So war er empfänglich dafür, daß die neueste religionsgeschichtliche

Forschung eine bislang unterschätzte Größe in seinen Gesichtskreis rückte: die Mystik der Griechen. Hier tauchte eine andersartige Gottesbeziehung des Individuums auf, als sie sich in dem Denken der Philosophen fand, und damit erhob sich das ernsthafte Problem, ob das Urchristentum nicht damit verwandt sei, ob das, was man hier mystisch nennt, mit dieser „Hermesmystik“ in ursächlichem Zusammenhang stehe. Die Art, wie R. Reizenstein, dem vor allem das Verdienst gebührt, diese Art der Mystik aus ihrer Verborgenheit ans Tageslicht gezogen zu haben, die Frage behandelte, mußte Widerspruch wecken. Heinrici hat sie zu eindringender Beschäftigung mit der weitschichtigen hermetischen Literatur veranlaßt, deren Ertrag in diesem Werke vorliegt.

Über das, was ihm als Ziel vorschwebte, hat Heinrici selbst sich auf S. 13 f. ausgesprochen. Ergänzend seien hier Bemerkungen eines losen Blattes angefügt.

Aufgabe: Verhältnis zum Urchristentum.

Weg: Ich suche nicht Analogien zum Neuen Testament, indem ich von diesem ausgehe, sondern ich analysiere die Mystik, um Berührungspunkte mit dem Neuen Testament zu finden.

Keine Quellenkritik. Hier ergänzt J. Kroll. Diesen wieder will meine Arbeit ergänzen. Er bringt unter vorwiegender Benützung des Poimandres den Inhalt der Hermeschriften auf bestimmte τόποι, was den Anschein eines Systems erweckt, trotzdem Kroll auf die Unsicherheiten der Begriffsbildung und der Anschauungen hinzuweisen nicht unterläßt. Ich gebe ein objektives Bild von dem Tatbestand dieser Literatur, indem ich die einzelnen Stücke analysiere. Das Bild, das sich daraus ergibt, beweist, daß die Hermesmystik ein sekundäres Gebilde ist, halb Philosophie, halb Mythologie, die es zu einer einheitlichen und geschlossenen Begründung nicht bringt, sondern in relativ selbständigen Einzeldarstellungen ihre Grundwahrheiten verkündigt.

Wie Heinrici hier selbst ausführt, behält sein Werk auch neben den ihm erst während der Arbeit bekannt gewordenen Studien von H. Kroll und J. Kroll seinen eigenen Wert, schon durch die Analysen aller einschlägigen Texte, wo Parthey, Reizenstein u. a. doch immer nur Teile bieten und Meads englische Übersetzung in Deutschland wenig bekannt ist; sodann durch den nachdrücklichen Hinweis auf die Uneinheitlichkeit der

Gedanken: die einzelnen Schriften gehören verschiedenen Höhenlagen an; ja man kann innerhalb der einzelnen Traktate mehrere Schichten wahrnehmen. Vor allem wertvoll aber sind die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, welche, schon in die Analysen eingestreut, die Bausteine für den Schlußteil bilden. Es ging nicht an, diesen Schlußteil, wie von einer Seite vorgeschlagen wurde, für sich zu veröffentlichen.

Dank dem Verzicht der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, für deren Sitzungsberichte das Ganze eigentlich bestimmt war, und dem Entgegenkommen des J. E. Hinrichsschen Verlages ist es möglich gewesen, das Werk, so wie es vorlag, zu veröffentlichen, ursprünglich gedacht als ein Heft der von Professor D. Windisch herausgegebenen „Untersuchungen zum Neuen Testament“. Dann aber kamen alle Beteiligten überein, daß es das angemessenste sei, damit die von Heinrici selbst geplante Monographienserie: „Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums“ zu eröffnen. In Übereinstimmung mit dem Herausgeber dieser Schriftenfolge habe ich mich bei der Drucklegung so streng als möglich an das hinterlassene Manuskript gehalten, dessen zahlreiche Streichungen und Besserungen die peinliche, sorgfältige Überlegung des Einzelausdrucks bekundeten. Von zwei oder drei sachlich notwendigen Veränderungen\* abgesehen, hat sich die Durchsicht im wesentlichen auf Nachprüfung der Zitate u. ä. beschränkt\*\*, wobei mir, wie bei der Korrektur, die Herren stud. theol. R. Wilske und F. Seelig hilfreich zur Hand gingen. Am Korrekturlesen haben sich dankenswerterweise auch die Herren Professor D. Windisch und (von Bogen 5 an) Professor D. Leipoldt beteiligt. Ich war bestrebt, die Abschnitte äußerlich klar hervorzuheben. Einiges, was ich glaubte nachtragen und anmerken zu sollen, habe ich am Schluß beigegeben, ebenso das Register.'

---

\*) Die Cohortatio kann nicht mehr als justinisch gelten (zu S. 4 und 149); S. 118 Z. 12 stand in der Vorlage „im zweiten Jahrhundert“, aber nur „im dritten“ läßt sich erweisen. S. 99 A. 4 war auf Augustin Civ. dei verwiesen, wo sich nichts Ähnliches findet; ich danke Herrn Prof. Windisch den Hinweis darauf, daß wohl die Lydosstelle gemeint ist.

\*\*) Stobaeus war nach Wachsmuth (Eclogae) und für die späteren Teile nach Meinecke (Florilegium) zitiert; ich habe dafür Wachsmuth—Hense eingesetzt.

Das Werk ist unvollendet. Was Heinrichi noch plante, ergibt sich aus einer Skizze des Inhalts, die lose beilag. Danach sollten sich an die Abschnitte des letzten Theils noch drei weitere anschließen: Eschatologie, Frömmigkeit und Sittlichkeit, Teleologisches (Schicksal und Vorsehung, Willensfreiheit), dazu voraussichtlich abschließende Ausführungen über das Eigene des Christentums und der Mystik. Trotz einiger dazu verliegender Notizen wäre eine Ergänzung doch ein Wagnis gewesen. Heinrichi ist zu eigenartig in Gedanken und Sprache, als daß man ihn gut nachbilden könnte. Ich habe darauf verzichten zu sollen geglaubt und verweise auf die unter <sup>68</sup> und <sup>75</sup> aufgeführten Studien Heinrichis.

\*

\*

\*

Darf ich zum Schluß noch kurz den Gedanken Ausdruck geben, die diese ungesuchte eingehende Beschäftigung mit der Hermetischen Literatur bei mir ausgelöst hat, so möchte ich sagen: Die Literatur ist da, vertreten durch eine Unmenge einzelner Traktate und Bruchstücke, über deren Zusammenhang noch keine Klarheit herrscht. Nicht nachgewiesen sind bisher dazugehörige Kultgemeinden. Während sich aus dem Neuen Testament ein klares Bild von der Entstehung des Christentums, seinen führenden Persönlichkeiten und den Christengemeinden ergibt, ist diese Mystik geschichtslos: Götter unterreden sich hier; geschichtslose Namen sind Offenbarungsträger. Man sieht nicht einmal im Dunkel den Kreis der Mysten, für den das alles bestimmt ist. Auch aus der Art der Überlieferung ist schlechterdings kein Schluß auf die Verbreitung dieser „Literatur“ möglich. Soviel ist klar, daß, wenn Teile bis in das zweite oder gar erste christliche Jahrhundert zurückreichen, sie damals keine irgendwie anerkannte Größe gewesen sein können. Bedeutung erlangen sie erst durch die Wiederbelebung der religiösen Interessen im dritten Jahrhundert, und auch da ist ihre Bedeutung noch nicht allzu groß. Man mag zum Vergleich theosophische Kreise unserer Zeit und deren „Literatur“ heranziehen. Wie irreführend wäre das Bild, das auf Grund einer Sammlung solcher Schriften von unserer Zeit entworfen würde! Es hat nie an Leuten gefehlt, die für

solche krausen Spekulationen Sinn hatten, die darin ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen meinten; dem allen Religionen inwohnenden Gemeinschaftstrieb folgend, haben sie sich immer zusammengeschlossen und gern ihren engen Kreis für die Welt gehalten, während man in der großen Welt kaum etwas von ihnen wußte. So auch bei der Hermesmystik: die Zitate aus ihrer Literatur gelten dem vermeintlichen Offenbarungsträger, nicht seinen Gläubigen. Wie anders persönlich gestaltet sich der Kampf des Heidentums, Staat sowohl als Literatur, gegen die Christen! Was aber den Inhalt dieser Schriften anlangt, so ist bei manchen Berührungen im einzelnen mit dem Urchristentum doch der Haupteindruck der einer völligen Verschiedenheit. Es ist eine Fülle von Stoff, der in der urchristlichen Gedankenwelt ohne alle Parallele ist. Und von da aus empfangen dann auch die Berührungen ihre ganz verschiedene Beleuchtung. Auch hier gilt, was einst Wellhausen mit Bezug auf Bergpredigt und Talmud sagte: man kann die christlichen Gedanken auch dort finden; ja, und noch viele andere. Es ist nicht die höchste Wissenschaft, alles auf ein Niveau zu bringen. *Distinguamus!* Es gilt das bleibend Wertvolle als solches zu erkennen und herauszuheben. Das ist die echte *διάκρισις*.

Halle a. S.

von Dobshück

## Leben und Werke.

C. F. Georg Heinrici war geboren am 14. März 1844 zu Karkeln, Ostpreußen, als Sohn des Konsistorialrats August Heinrici zu Gumbinnen und seiner Frau Ida, geb. Kempfer. Er besuchte die Gymnasien zu Tilsit und Gumbinnen, wo er 1862 das Abiturientenexamen mit Auszeichnung bestand; studierte 1862—67 an den Universitäten Halle, wo er Tholucks Einfluß erfuhr, und Berlin, wo er von Dorner bleibende Anregungen empfing, persönlich aber Zwestens Hause besonders nahe trat; er promovierte an ersterer 1866 als Dr. phil., an letzterer 1868 als Lic. theol. Nachdem er Domhilfsprediger und Inspektor des Domkandidatenstifts zu Berlin gewesen war, habilitierte er sich 1871 an der theologischen Fakultät zu Berlin für das Fach der neutestamentlichen Exegese; wurde 1873 als außerordentlicher Professor nach Marburg berufen, 1874 zum Ordinarius ernannt; 1875 von der Marburger Fakultät zum Doctor theologiae hon. causa promoviert; 1881 wurde er Konsistorialrat und Mitglied des Gesamtkonsistoriums für Hessen in Kassel; 1884—1886 verwaltete er das Amt des Kurators, 1885 bekleidete er das Rektorat von Marburg. 1892 als Nachfolger Theod. Zahns nach Leipzig berufen, wurde er 1901 Kgl. Sächs. Geheimer Kirchenrat; 1900 Mitglied der Landesynode; 1909 Mitglied der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig; seit 1911 führte er den Vorsitz auf der sog. Meißener Theologischen Konferenz. 1911/12 bekleidete er das Rektorat von Leipzig. Am 29. September 1915 erlag er einem Herzleiden, das ihn zuerst am Schluß dieses Rektorates überfiel, und wurde am 2. Oktober auf dem Südfriedhofe zu Leipzig begraben.

Neben den — nur handschriftlich vorliegenden — Worten des Nachrufs am Sarge Georg Heinricis, gesprochen in der Friedhofskapelle zu Leipzig von P. Althaus, und An der Wahre Georg Heinricis von Ad. Deißmann findet sich Heinrici gewürdigt als Forscher von H. Hauck, Worte zum Gedächtnis an Georg Heinrici, Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Kl. 67. Bd. 1915 (14. Nov.) und als Lehrer von G. Kittel in Deutsch-Evangelisch VI 1915, S. 547—551.

\*

\*

\*

1. Alex. Vineti sententiae de individuo, societate, civitate, ecclesia, J.=D. Halle. 40 S. 1866
2. Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. VI. 192 S. Berlin, Wiegandt u. Grieben. 1871
3. Die Sünde nach Wesen und Ursprung. Frankfurt a. M., Diesterweg. Wiss. Vorträge über relig. Fragen. II. 40—66. 1876
4. Die Christengemeinden Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX. 465—526. 1876
5. Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden. Zeitschr. f. wiss. Theol. XX. 89—130. 1877
6. Das Christentum nach griechisch-römischen Ansichten. Frankfurt a. M., Diesterweg. Wiss. Vorträge über relig. Fragen. III. 1—28. 1879
7. Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther. XI. 574 S. Berlin, Herß. 1880
8. Meyers Kritisch-exegetisches Handbuch V: 1. Korinther. 6. Aufl. X. 479 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1881
9. Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Gemeinden. Theol. Stud. u. Krit. 505—524. 1881
10. Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten. Eine kritische Besprechung von B. Schulzes Archäologischen Studien. Theol. Stud. u. Krit. 720—746. 1882
11. Meyers Kritisch-exegetisches Handbuch VI: 2. Korinther. 6. Aufl. VIII. 406 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1883
12. Aug. von Th. Birt, Das antike Buchwesen. Theol. Lit.=Zeitung Sp. 457—461. 1883
13. Erinnerungen an Isaac August Dörner. Deutsch-evang. Blätter. IX. 631—638. 1884
14. Zwesten, August Dettlef Christian. RG<sup>2</sup>. XVI. 97—108. 1885
15. " " " " " RG<sup>3</sup>. XX. 171—177. 1908.
16. Von Wesen und Aufgabe der theologischen Fakultäten. Rektoratsrede. 23 S. Marburg, Elwert. 1885
17. Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. X. 606 S. Berlin, Herß. 1887
18. Die Forschungen über die paulinischen Probleme: ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgabe. Vorträge der Gießener theologischen Konferenz. S. 67—120. Gießen, Ricker. 1887
19. Meyers Kritisch-exegetisches Handbuch. V. 7. Aufl. XII. 516 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1888
20. Worte der Erinnerung am Grabe von Ernst Ranke. Marburg. 1888
21. D. August Zwesten. Nach Tagebüchern und Briefen. IV. 490 S. Berlin, Herß. 1889
22. Meyers Kritisch-exegetisches Handbuch. VI. 7. Aufl. VI. 418 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1890
23. Schriftforschung und Schriftautorität. 31 S. Marburg, Elwert. 1890
24. Die urchristliche Überlieferung und das Neue Testament. Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet. 321—352. 1892

24. Theologische Enzyklopädie (Grundriß der theol. Wissenschaften. I 1) XVI. 372 S. Freiburg, Mohr. 1893
25. Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments: I. Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius. Literarische Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts. Leipzig, Dürr. 1894
26. Jesus und Paulus. Neues Sächsl. Kirchenblatt 749—752. 765—770. 783—786. 797—802. 817—820. 1895
27. Anz. von Ménégos, Théologie de l'épître aux Hébreux. Theol. Lit.-Zeitung Sp. 283—289. 1895
28. Meyers Kritisch-exegetisches Handbuch. V. 8. Aufl. X. 530 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1896
29. Anathema. *RG*<sup>3</sup>. I. 493—495. 1896
30. Andreas von Kreta. *RG*<sup>3</sup>. I. 516—517. 1896
31. Arethas von Caesarea. *RG*<sup>3</sup>. II. 1—4. 1897
32. Katenen. *RG*<sup>3</sup>. II. 1—5. 1897
33. Zur Geschichte der Psyche. Eine religionsgeschichtliche Skizze. Preuss. Jahrb. 90, 3. 390—417. 1897
34. Anz. von E. Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich. Deutsche Literatur-Zeitung. 1897
35. Anz. von E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament. Theol. Lit.-Zeitung Sp. 129—133. 1897
36. Anz. von Philonis Alex. opera ed. Cohn-Wendland. Theol. Lit.-Zeitung Sp. 211—215. 1898, 233 f.; 1900, 657—662; 1903, 77—82; 1909, 39—44; 1910, 195—197; 1911, 713—715. 1897
37. Anz. von Grenfell-Hunt, *Δογία Ἰησοῦ*, und Harnack, Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. Theol. Lit.-Zeitung Sp. 449—457. 1897
38. Notiz zu den *Δογία Ἰησοῦ*. Theol. Lit.-Zeitung Sp. 229. 1898
39. Anz. von Ch. Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament. Deutsche Lit.-Zeitung. 1—8. 1898
40. Anz. von H. Liehmann, Katenen. Deutsche Lit.-Zeitung. 905—909. 1898
41. Cornelius a Lapide. *RG*<sup>3</sup>. IV. 289—291. 1898
42. de Dieu, Ludovicus. *RG*<sup>3</sup>. IV. 529—531. 1898
43. Enzyklopädie, theologische. *RG*<sup>3</sup>. V. 351—364. 1898
44. Ernesti, Johann August. *RG*<sup>3</sup>. V. 469—474. 1898
45. Die Entstehung des Neuen Testaments. 25 S. (Hochschulvorträge für Jedermann 15.) Leipzig, Seele. 1899
46. Gleichnisse Jesu. *RG*<sup>3</sup>. VI. 688—703. 1899
47. Hermeneutik, biblische. *RG*<sup>3</sup>. VII. 718—750. 1899
48. Die Bergpredigt, quellenkritisch untersucht. Leipziger Reformationsfestprogramm. 1899  
Dasfelbe = Beiträge. II. III. 81 S. Leipzig, Dürr. 1900
49. Meyers Kritisch-exegetisches Handbuch. VI. 8. Aufl. VIII. 463 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1900
50. Dürfen wir noch Christen bleiben? Kritische Betrachtungen zur Theologie der Gegenwart. 32 S. Leipzig, Dürr. 1901
51. Das Urchristentum 143 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1902

52. Theologie und Religionswissenschaft. 35 S. Leipzig, Dürr. 1902
53. Kritik, biblische. *RG*<sup>3</sup>. XI. 119—146. 1902
54. Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen (= Beiträge IV). 32 u. 36 S. Leipzig, Dürr. 1903
55. Anz. von Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 82—84. 1903
56. Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß? 35 S. Leipzig, Dürr. 1904
57. Das altchristliche Märtyrertum. *Jahrb. der sächs. Missions-Konferenz*. 1904
58. Anz. von Grenfell-Hunt, New Sayings of Jesus. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 428—431. 1904
59. Anz. von Karo-Liepmann, Catenarum graecarum Catalogus. *Theol. Lit.-Zeitung*. 509—513. 1904
60. Die Bergpredigt, begriffsgeschichtlich untersucht. 98 S. Leipziger Reformationsfestprogramm. 1905  
Daselbe = Beiträge III; dazu 2. Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea. 120 S. Leipzig, Dürr. 1905
61. Die neuen Herrensprüche. *Theol. Stud. u. Krit.* 188—210. 1905
62. Ranke, Ernst Konstantin. *RG*<sup>3</sup>. XVI. 428—432. 1905
63. Scholien, patristische, zur Bibel. *RG*<sup>3</sup>. XVII. 732—741. 1906
64. Anz. von C. Hitzig, E. K. Ranke. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 18—20. 1907
65. Der literarische Charakter der Neutestamentlichen Schriften. VIII. 127 S. Leipzig, Dürr. 1908
66. Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäus-Evangeliums. = Beiträge V. LXVIII. 356 S. Leipzig, Dürr. 1908
67. Zur patristischen Apocryphenliteratur. *Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl.* XXVII, 24. S. 843—860. Leipzig, Teubner. 1909
68. Hellenismus und Christentum. 50 S. *Bibl. Zeit- u. Streitfragen*. V, 8. Berlin, Runge. 1909
69. Am Sarge von D. Dr. Max Heinze. 16 S. Leipzig, Teubner. 1909
70. Anz. von D. H. Müller, Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 46—49. 1909
71. Paulus als Seelsorger. *Bibl. Zeit- u. Streitfragen*. VI, 1. Berlin, Runge. 1910
72. Anz. von H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 229—232. 1910
73. Anz. von D. Lang, Katenenstudien. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 358—360. 1910
74. Anz. von D. H. Müller, Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 461—463. 1910
75. Die Eigenart des Christentums. Rede. 23 S. Leipzig, Hinrichs. 1911
76. Ist das Christentum eine Mysterienreligion? *Internationale Wochenschrift*. V, 14. 417—430. 1911
77. Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften. *Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl.* XXVIII, 8. 98 S. Leipzig, Teubner. 1911
78. Anz. von H. Holzmann, Biblische Theologie. *Theol. Lit.-Zeitung* Sp. 360—362. 1911

79. Nachträgliches zu den „Griechisch-byzantinischen Gesprächsbüchern“,  
Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.  
philol.-hist. Kl. 64, 3. S. 169—183. Leipzig, Teubner. 1912
80. Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung vom Werke Jesu.  
26 S. Bibl. Zeit- und Streitfragen. VIII, 11. Berlin, Runge. 1913
81. 26 Briefe von Henriette Herz an Aug. Twesten. Zeitschr. f. Bücher-  
freunde. 1914
82. Paulinische Probleme. VI. 95 S. Leipzig, Dürr. 1914

---

Von Zeitschriften-Aufsätzen und Besprechungen sind nur die wichtigeren  
herausgehoben.

---

## I. Einleitung.

1. **Mystik und Philosophie.** Für das Geistesleben der ersten Jahrhunderte waren in erster Linie die griechisch-römische Popularphilosophie und die Mystik formende und bestimmende Größen. Für jene gab nach Zurückdrängung des Epikureismus zuerst die Stoa die Zielpunkte, sodann der neuerwachende Platonismus und Pythagoreismus; diese aber wollte im ausschließlichen Sinne Offenbarungsliteratur sein. Sie berief sich auf uralte Überlieferungen, die besonders um Orpheus, den Urbater der Kultur, den heiligen Sänger und Deuter der Götter (Horat. Ars poet. 391), und um Hermes, den Götterboten, sich zusammenfanden. Beides waren Sammelnamen. Orpheus und Hermes sind „die Theologen“, die Erfinder und Urheber aller Kultur, die Entdecker der geheimen Kräfte der Natur. Ihre Offenbarungen umfassen alles, was das geistige Leben, die Herzensbedürfnisse, die Seelennöte der antiken Welt berührt. Sie enthüllen die Weltenrätsel und weisen den Weg aus der Weltbedingtheit zur Vergottung. Sie verbinden ihre Geheimlehre über Gott und Welt, die *θεολογία θεοπαράδοτος*, mit Mantik und theurgischen Praktiken. In allen religiösen und ethischen Strömungen der Antike hat ihre Mystik Analogien. Die Mysterienkulte, der Gnostizismus, der Neoplatonismus, die Kabbala sind ihr blutsverwandt. Aus dem Orient und aus Ägypten holte sie ihre Weisheit. Die Chaldäer, die in Urzeiten die Geheimnisse der Sternenswelt erkundet hatten<sup>1</sup>, noch mehr die Ägypter, kurz alles, was Diogenes Laertius (prooem.) als Barbaren-Philosophie erwähnt, fällt in ihren Interessenkreis. So versteht sich's, wenn der päpstliche Bibliothekar Augustinus Steuchi aus Gubbio († 1550) in

---

1) Vgl. Lactantius, Institutiones VII 14, 4, der sich auf Cicero (de divinatione I 19, 36) beruft.

den zehn Büchern seiner philosophia perennis mit großer Belesenheit eine Überschau gibt über das religiös-philosophische Gesamtwissen aller Zeiten, die sich an diesen Quellen orientiert, und daß der gelehrte Augsburger Jakob Brucker seine Geschichte der Philosophie (1742) mit einer ausführlichen Darstellung der philosophia barbarica beginnt, deren erster Teil die philosophia antediluviana ist.

Wie aber Mystik und Magie sich verbindet, zeigt charakteristisch der Neoplatoniker Porphyrius, dessen tiefgründige Spekulationen und dessen schneidige Kritik des Christentums sich wohl mit theurgischem Aberglauben vertrugen, und als Gegenstück der Zauberpapyrus, den A. Dieterich unter dem Titel „Mithrasliturgie“ herausgegeben und erläutert hat. In diesem sind ergreifende Gebetsworte hohen mystischen Gehalts mit dem wildesten Namenszauber durchmischt; er illustriert zugleich die Methode, sich durch drastische Mittel in Verückung zu versetzen. Wie die Grundanschauungen der weitverzweigten Mystik als Gemeingut erscheinen, zeigen des Proklus Schriften *εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν* und *συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος*, die Suidas in der Biographie des Philosophen nennt. Unter den Hymnen des Proklus, wohl den innigsten Gebeten der Antike<sup>1</sup>, ist namentlich der dritte (*εἰς Μούσας*) und der vierte (*ὕμνος κοινὸς εἰς Θεούς*) in Ausdruck und Inhalt ganz auf den Ton der Mystik gestimmt. Auch das Werk des Salustius *περὶ Θεῶν καὶ κόσμου* steht mystischen Anschauungen näher als der Neoplatonismus sonst.

2. Alter der Hermesmystik. Die Spuren der orphischen Theologie lassen sich sicher bis auf das sechste vordhriftliche Jahrhundert, das religionsgeschichtlich epochemachend war, zurückverfolgen. Zahlreich sind die Beziehungen darauf in der klassischen Literatur. Anders steht es mit der Hermesmystik. Sie hat ihre Ausgestaltung erst in der Zeit des Hellenismus gefunden, und zwar auf ägyptischem Boden. Ägyptische Priesterweisheit paßt sich in ihr hellenischer Frömmigkeit an. Der Hellene, der überall sich selbst sucht und findet, eignet sie sich an, indem er ihr eine neue

1) Eudocia Augusta, Proclus, Lycius, Claudianus, carmina, *Blennyomachia* ed. H. Ludwig, Leipzig 1897.

Form gibt. In Ägypten bildet sich der ptolemäische Synkretismus aus. Diesen Tatbestand veranschaulicht der hellenistische Hermesmythus, der verschiedentlich, zum Teil recht phantastisch und auch recht widerspruchsvoll ausgestaltet ist. Der hellenische Gott wird bald mit dem ägyptischen Gott Tot (Tat) gleichgesetzt<sup>1</sup>, bald wird Tot als der Sohn des Hermes bezeichnet. Dies ist in der Hermesliteratur die Regel. Neben ihm treten Isis, Horos, Askulap, Ammon als Offenbarungsträger oder Offenbarungsempfänger auf. Diese Offenbarungen sollen zuerst von Tot in Stelen eingemeißelt oder auf Erztüren geprägt sein, die nach einander den Mysten zugänglich werden, oder sich in heiligen Büchern finden, die bei den Tempeln der Ägypter aufbewahrt sind<sup>2</sup>. Die Angaben über diese Geheimschriften gehen ins ungeheuerliche. Clemens von Alexandria erwähnt zweiundvierzig Hermeschriften, die alle Weisheit der Ägypter enthalten (Strom. VI III, 37, 3). Iamblichus aber in seiner Schrift *De mysteriis* (VIII 1) gibt an, nach Seleucus wäre die Gesamtzahl der Hermeschriften 20000, nach Manetho 36525.

Die schöpferische Autorität, der göttliche Offenbarungsträger dieser Literatur führt den Namen Hermes Trismegistos, der dreimal erhabenste Hermes. Der Name muß eine gewisse Volkstümlichkeit besessen haben. Er findet sich auf Inschriften, so auf der ägyptischen Weihinschrift aus Akhmim (um 240 n. Chr.):

1) Dittenberger, *Orient. graec. inscriptiones* I Nr. 131, 2. 3: *Θεῷ μεγίστῳ Ἑρμῇ τῷ καὶ Παντοπόσιδι* . . . *Παντοπόσις* oder *Παντοπόσις* ist ein Beinamen des Tot, des ägyptischen Hermes. Nach Champollion bedeutet er cuius cor bonum est. Vgl. auch Nr. 206, 1. 2.

2) Unter den erhaltenen Stücken der Hermesmystik hat besonders der Asclepius und die *Kóρη νόμον* (Stobaeus ed. Wachsmuth I 385, 11 f.) den mystischen Rahmen. Das Gesamtmaterial findet sich ausgiebig bei J. Brucker, *Historia critica philosophiae* I p. 252 f. (*De philosophia Aegyptiorum*). Der erste, der die hergehörigen Fragen kritisch behandelte und den guten Glauben an die Echtheit der Hermetica zerstörte, war J. Casaubonus (*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes* etc. 1615, Sectio X Num. 18 p. 52 f.). Er hält die Hermetica für eine christliche Fälschung, die allerdings in gutem Glauben vorgenommen sei. In ihrer Tendenz begegne sie den Versuchen eines Justin, Clemens von Alexandria, Eusebius u. a., das Christentum im Heidentum nachzuweisen. Sie enthalte eine Mischung von Platonismus und christlichen Gedanken. Casaubonus sucht hierfür die Belege namentlich in Voimandres I. IV. XIII.

θεὸν μέγας Ἐρμῆν Τρισμέγιστον<sup>1</sup>; er begegnet bei Tertullian (adv. Valentinianos 15), der De anima 2 den Mercurius Aegyptius als Lehrer des Plato nennt und ebd. 33 als Zeugen für den Unsterblichkeitsglauben anführt<sup>2</sup>. Und wenn Martial (V 24) über den Gladiator Hermes spottet: omnia solus et ter unus, so dürfte eben dieser Name des Offenbarungsgottes dazu Anlaß gegeben haben. Daß ihm aber eine so hochgegriffene Sonderbezeichnung gegeben ist, hat wohl auch einen bestimmten Anlaß. Die überreichliche Ausstattung des Götterboten mit den verschiedenartigsten Wirkungen führte die Mythologen zur Spezialisierung. Man unterschied fünf Hermes<sup>3</sup>. Deshalb lag es den Verehrern des ägyptischen Hermes nahe, ihn durch ein möglichst hochgegriffenes Beiwort herauszuheben. Suidas meint, daß darin eine geheimnisvolle Beziehung auf die christliche Dreieinigkeitslehre liege. Er steht, wie die patristischen Theologen überhaupt, unter dem Eindruck mannigfacher Verbindungen dieser Mystik mit christlichen Gedanken<sup>4</sup>.

Alter der Hermesliteratur. Die Literatur der Hermesmystik war, wenn auch die Anspielung des Martial für ihre Datierung nicht in Anspruch genommen wird, in dem zweiten, wohl auch schon im ersten Jahrhundert bereits allgemein zugänglich. Daher erwähnen sie Tertullian, Clemens von Alexandria und die pseudo-justinische Cohortatio ad gentes (s. unten S. 148 f.). Galen (XI 798 Kühn) teilt mit, daß Pamphilus von einer Adlerpflanze berichte, die nur in einem der dem ägyptischen Hermes zugeschriebenen Bücher erwähnt sei. Er beurteilt übrigens diese Mit-

1) Dittenberger II Nr. 716. Vgl. Corp. inscr. graec. Nr. 4767. Viel häufiger ist μέγιστος als Beiwort dem Hermes gegeben, z. B. Nr. 5077 5090. 5094. 5099. Auch μέγας καὶ μέγας kommt vor, so auf der Inschrift von Rosetta Nr. 4697, 19. Der Alchemist Zosimus nennt Hermes μυριόμεγας und Plato τρισμέγας (Berthelot, Alchimistes grecs II 230).

2) Ein Gegenstück dazu gibt Eusebius, Praep. evang. I 10, 14. 17 aus der Theologie der Phöniker: Kronos gebrauchte Hermes Trismegistos als Berater und Helfer, οὗτος γὰρ ἦν αὐτῷ γραμματεὺς.

3) Cicero, de natura deorum III 22, 56. Vgl. Arnobius, adv. gentes IV 14.

4) Ἐρμῆς δ' τρισμέγιστος· οὗτος ἦν Αἰγύπτιος σοφός, ἡκμαζε δὲ πρὸ τοῦ Φαραῶ, ἐκέκλητο δὲ τρισμέγιστος, διότι περὶ τριάδος ἐφ' ὅθ' ἔτατο. Es folgt als Beleg ein Zitat, das sich bei Cyrill Alex. adv. Julianum I 31<sup>b</sup> (Migne PG 76, 549) findet.

teilungen abschätzig. Dies tut auch Plutarch, der De Iside et Osiride c. 61 (p. 375 F) gelegentlich darauf hinweist.

Einen weiteren chronologischen Anhaltspunkt gäbe eine Kombination N. Reizensteins in seiner Schrift „Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur“ (1904 S. 11 ff.). Unter der Spitzmarke *Ποιμάνδρης* ist die einzige als Ganzes überlieferte Sammlung mystischer Traktate eingeführt. In dem Namen steckt *ποιμήν*, der Hirt. Dies erinnert an die frühchristliche Schrift „Der Hirt des Hermas“, die spätestens im vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts abgefaßt ist. Ebenso wie der Poimandres beginnt auch diese mit der Schilderung einer Vision, die verwandte Züge bringt. Dort heißt's auf die Frage des Visionärs: Ich bin *Ποιμάνδρης*, hier: Ich bin der Hirt, dem du — wie einem Schutzengel — anvertraut bist. Poimandres sagt: Ich weiß, was du willst, und bin bei dir alle Zeit, der Hirt: Ich werde wohnen bei dir die übrigen Tage deines Lebens. Darauf wird die Gestalt des Hirten gewandelt (*ἡλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ*), und Hermas erkennt seine Bedeutung. Ebenso wandelt sich die Gestalt des Poimandres (*ἡλλάγη τῇ ἰδέᾳ*) — wie? bleibt im Dunkel —, aber damit erschließt sich ein Bild von dem Werden der Welt. Dies sind die Berührungspunkte, die allerdings die Behauptung einer literarischen Abhängigkeit des Hirten vom Poimandres nicht tragen. Es darf nicht übersehen werden, daß für die Darstellungen von Visionen in der Apokalyptik schematische Züge sich ausgebildet haben. Zu diesen gehört die gesprächsweise Verständigung des Visionärs mit dem Offenbarungsträger. Der Hirt verändert seine Gestalt, um als Bußengel (*ἄγγελος μετανοίας*) erkannt zu werden. Dies steht im innigsten Zusammenhang mit der Absicht der altchristlichen Erbauungsschrift, denn die erste Vision wird eingeleitet mit der Schilderung eines Fehltritts des Hermas; dieser folgen noch drei Gesichte, in denen in der Gestalt einer edlen Frau die *ἐκκλησία* dem Hermas nahe tritt. Darauf folgt in dem fünften Gesicht die Einleitung für die Gebote (*ἐντολαί*) und für die Gleichnisse (*παραβολαί*), in denen der Bußengel den christlichen Wandel kennzeichnet. Das Hirtenbild aber braucht nicht aus der ägyptischen Mythologie geholt zu werden: es ist ein altchristliches, und die Antriebe zu seiner Benutzung liegen bereits im Alten Testa-

ment. Der 23. Psalm war wohl geeignet, den Eindruck von der Heilandskraft Jesu zu veranschaulichen. Jesu Gleichnis vom guten Hirten (Luk. 15, 3 f.), seine Selbstcharakteristik als Hirte (Joh. 10, 11) sind den Christgläubigen vertraut. Die Märtyrerin Perpetua schaut den Heiland als Hirten<sup>1</sup>. Und so fügt sich denn auch der Hirt, wie ihn Hermas schaut, nicht als ein fremdartiger Typus ungeschickt in das Visionenbild, sondern gibt in volkstümlicher Form der christlichen Erfahrung Ausdruck, daß der Christ, auf die Hirtentreue Jesu bauend, durch Buße und Glauben zum sittlichen Wandel sich durchringt. Anleihen aus mystischen Gedankenkreisen sucht man daher in den Einschränkungen und Gleichnissen des Hirten vergebens.

Weiter als bis ins erste Jahrhundert läßt sich die Hermesliteratur nicht zurückverfolgen. Aber ihr Ansehen gestattet die Vermutung, daß sie bereits früher verehrt und benutzt wurde — als Geheimschriften. Dies bezeugt unter anderm die Notiz im *Poimandres* (XIII 15): der Offenbarungsgott übergibt seinem Sohne Tat schriftliche Aufzeichnungen; darüber hinausgehende Mitteilungen verweigert er<sup>2</sup>. Wer mehr wissen will, möge durch eigenes Nachdenken die Offenbarungen sich veranschaulichen. Grundsätzlich werden sie als Gemeingut der Mysten angesehen, das von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wird. Daher die Berufung auf die Vorfahren (*πρόγονοι* Stobaeus I 274,3; 463,11). Die väterliche Frömmigkeit, die *religio paterna*, die *paterna pietas* ist in ihnen gebucht (Aesclepius c. 41).

Dies ist bedeutsam. Die Hermeschriften sind zunächst einem bestimmten Kreise als Geheimpliteratur zugeeignet. Die Zitate, welche teils polemisch, teils als Bestätigungen von Schriftstellen beigebracht werden, die den mystischen Kreisen nicht angehören, beweisen, daß seit dem zweiten Jahrhundert der Charakter von geheimen Offenbarungsbüchern für Auserwählte nicht festgehalten ist, sondern daß sie allgemein zugänglich gemacht worden sind. Dies

1) *Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis* 4, 8 (ed. Lucas Holstenius, Rom 1663, S. 9): *Et vidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum in habitu pastoris, grandem, oves mulgentem. Ob die Ikonomographie des guten Hirten durch Bilder des Hermes kriophoros beeinflusst ist, bleibe hier offene Frage.*

2) Vgl. auch Stobaeus I 387, 5 f. W.

setzt voraus, daß es nicht mehr geschlossene Kreise gab, die an der Geheimhaltung ein Interesse hatten. Wie lange dies Interesse wirksam blieb, ist unbestimmbar. Wenn im zweiten Jahrhundert die ursprüngliche Abgeschlossenheit schwindet, so muß ein nicht zu knapper Zeitraum angenommen werden, in dem dieser Prozeß sich vollzieht.

Den Zeitpunkt festzustellen, bis zu welchem die überlieferten Hermetica literarisch festgelegt sind, ist nur in unbestimmten Ansätzen möglich. Diese Offenbarungsschriften schweben über den Erdendingen, nur ganz selten lassen sich Spuren davon feststellen. Im allgemeinen darf aus den Zitaten erschlossen werden, daß über das vierte Jahrhundert als Zeit des Abschlusses nicht hinauszu-  
gehen ist<sup>1</sup>. Somit verteilen sich die Schriften auf drei Jahrhunderte. Die spätesten sind wohl der erste Traktat des Poimandres und der dem Apuleius zugeschriebene Asclepius. In jenem kommt *δημοούσιος* vor<sup>2</sup>, ein christlicher Terminus, der in den christologischen Streitigkeiten, die im Konzil von Nicäa ihren vorläufigen Abschluß fanden, volkstümlich wurde. In diesem ist (c. 25) Bezug genommen auf Gesetze gegen die Befenner der Hermesmystik, die an die Dekrete des Konstantius erinnern.

3. Der Geist der Hermesmystik. Wie die vorher herangezogenen Nachrichten über die Hermesmystik beweisen, umfaßt sie ein Interessengebiet, das schwer abzugrenzen ist. Die Sternensreligion der antiken Welt<sup>3</sup>, die Naturwissenschaft<sup>4</sup>, die Orakelsammlungen, die Sibyllinen, der Gnostizismus, der Neoplatonismus, die Sonnenmystik Julians, die Spekulationen Philos und des Spätjudentums, auch die christliche Mystik des Maximus Confessor und seines Gewährsmannes, des Pseudo-Dionysius, bieten zahlreiche Analogien. Es sind verwandte Strömungen, in denen das Wissen und die Sehnsucht der antiken Welt sich

1) Abzusehen ist von der S. 12 erwähnten arabischen Schrift.

2) Poim. I 10: *ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος . . . ἐννόη τῷ δημιουργῶν νῶν. δημοούσιος γὰρ ἦν*. Auch das singuläre *λογικαὶ θυσίαι* I 31; XIII 19 erinnert an die feststehende liturgische Terminologie der Christen.

3) Vgl. dazu Ciceros *Somnium Scipionis* und des Macrobius Kommentar dazu. Vettius Valens, *Anthologiarum libri* ed. W. Kroll 1908.

4) Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes Grecs*, 3 Bde. 1887. Leider sind die Texte sehr fehlerhaft abgedruckt.

Nahrung schafft, deren Quellen zum Teil aus dem Orient stammen.

Diese Strömungen haben verschiedenen Gehalt. Teils sammeln sie sich in den Schranken einer offenbarten Gnosis, teils legen sie das Hauptgewicht auf theurgische Praktiken und medizinisches Geheimwissen. Wie steht es nun mit der Hermetik?

Eine scharfe Abgrenzung von den verwandten Gedankenkreisen läßt sich nicht gewinnen. Wenn sie sich selbst als *φιλοσοφία*, *μαγεία*, *λατρική* charakterisiert<sup>1</sup>, so erhebt sie sich nicht so entschieden wie der Neoplatonismus oder die Betrachtungen Philos über die Niederungen des religiösen Lebens. Aber ihr Schwerpunkt liegt in der Offenbarungsgnosis; das Theurgische tritt zurück. Ob die Zauberpapyri, die Sage der Hermetik mit den *ὀνόματα βαββαρα* der Goötenpraxis vermischen, zu ihr wirklich gehören oder durch Raubbau entstanden sind, ist eine offene Frage. Ihre Eigenart ist jedenfalls durch diese Stücke nicht bestimmt<sup>2</sup>.

Form und Inhalt der Hermetischen Schriften. In der Form tragen die einzelnen Schriften übereinstimmende Züge. Es sind meistens Gespräche, die in die transszendente Welt verlegt werden. In Frage und Antwort geben die Offenbarungsträger Aufschlüsse, die nur den Eingeweihten zugänglich gemacht werden dürfen. Dann wiederum tritt für das Gespräch eine fortlaufende Belehrung, gewissermaßen eine Predigt ein, und Gebete in rhythmischer Fassung bilden, wo sie sich finden, die Höhepunkte und den Abschluß der Eröffnungen. Die Mehrzahl dieser Traktate bringt Auszüge oder besser Ausschnitte aus vorhandenen Schriften; daher stehen die einzelnen Stücke in beziehungsweise Selbstständigkeit nebeneinander und es fehlt nicht an Wiederholungen und an Widersprüchen<sup>3</sup>.

1) Stobaeus I 407, 4 W.

2) Vgl. Reichenstein, Poimandres (1904) S. 147f. über den Papyrus Mimaut, der ohne die Einführung der Zaubernamen seinen Charakter verliert.

3) Für Poimandres hat Dieterich Tiedemann, Hermes Trismegist's Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit aus dem Griechischen überseht und mit Anmerkungen begleitet (1781), den Egyptischen Charakter betont. Seine Anmerkungen geben beachtliche Beiträge zur Textkritik und bringen Parallelen namentlich aus dem Gebiete der griechischen Philosophie.

Was den Inhalt dieser Offenbarungen anlangt, so wird eine beschränkte Anzahl von Ideen in mannigfachen Abtönungen als Inbegriff einer Geheimweisheit dargestellt. Sie gibt Offenbarungen über die Welträtsel in vornehmer Haltung und in scharfem Abstände von den mystischen Unterschichten. Nur selten berührt sie sich mit den rohen Formen der Theurgie und Mantik. Von den *καθαρμοί* und *τελεταί*, die in der orphischen Mystik im Vordergrunde stehen, ist nicht die Rede. So schildert diese Mystik auch Zosimos (Verthelot II 230): *ὁ μέντοι Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ ἀναυλίας* (I. ἀναυδίας? = *σιγῆς*) *διαβάλλει καὶ τὴν μαγείαν λέγων ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζεται, μηδὲ βιάζεσθαι τὴν ἀνάγκην, ἀλλ' ἑᾶν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα καὶ ἑᾶν τὴν εἰμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑᾶν* (I. ἐν?) *τῷ σπηλῶ, τουτέστιν τῷ σώματι.* Dadurch unterscheidet sich Hermes von Zoroaster, der sich mit der Magie brüstete. Wenn daher auch die *μαγεία* in den Bereich der Hermesmystik gezogen wird (Stobaeus I 407, 4 W.), so ist damit, wie bei Besprechung der *Κόρη κόσμον* nachzuweisen sein wird, etwas höheres gemeint als die Zauberpraktiken. Die Hermesmystik will Aufschluß geben auf die beiden Grundfragen: Was ist das All? Was ist der Mensch? — und von ihnen aus sucht sie das Los und die Bestimmung des Menschen zu verstehen. Demgemäß handelt sie vom Ursprung der Welt, von den Kräften, welche die Welt bewegen und zusammenhalten, von der Schöpfung des Menschen und seiner Doppelnatur, von der Befreiung des Menschen aus der irdischen Gebundenheit.

Als selbstverständlich ist das astrologische Weltbild vorausgesetzt, das aber in sehr verschiedenen Darstellungen die gleichen Grundzüge festhält. Die Planeten und der Tierkreis sind die Wohn- und Wirkungsstätten göttlicher Wesen. Über ihnen sucht der Myste die Welt des Wesens und der Wahrheit, in die einzudringen sein Ziel ist.

In ihrer Gesamthaltung stehen sie dem mystischen Hellenismus am nächsten, wie dies Th. Zielinsky (Archiv für Religionswissenschaft VIII 2 S. 321f. und IX S. 25f.) gegenüber dem Bemühen Reizensteins, sie auf ägyptische Grundlagen zurück-

zuführen, nachgewiesen hat. Dafür sprechen die behandelten Probleme, die namentlich bei den Neoplatonikern zahlreiche Analogien haben, nicht weniger auch die Einkleidung. Der Offenbarungsgott ist Hermes, der in erster Linie seinem Sohn Tat, in zweiter dem Asklepios, nicht ohne Zurückhaltung, die Geheimnisse des Weltursprungs enthüllt. Tat, der als ägyptischer Gott Thaut, Thoth dem Hermes gleichsteht, ist hier dem Griechengott untergeordnet. Asklepios aber ist der griechische Heilgott. Dies sind neben dem seltener eingeführten „König“ Ammon die Offenbarungsempfänger im Poimandres, in dem auch der hellenische Agathodämon gelegentlich auftaucht. Ihr Kreis erweitert sich in den Fragmenten bei Stobaeus<sup>1</sup>. Hermes enthüllt der Isis die mystische Weisheit, die von ihr ihrem Sohne Horos mitgeteilt wird (I 458f.). Horos nimmt hier den Platz des Tat im Poimandres ein. Die Würde des Hermes umschreibt Isis: *βουλῆς δὲ ὁ πατὴρ πάντων καὶ καθηγγητὴς ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς* (I 467, 1). Er ist *ὁ πάντων ἔργων ὑπομνηματογράφος* (I 395, 1). Hermes weist jedem der ihm untergeordneten Götter sein Wirkungsgebiet an: Asklepios, der Sohn des Hephästos (Ptah), ist Heilgott; Osiris vermittelt Kraft und Stärke (*δύναμις καὶ ῥώμη*); ihm ist sein Sohn Horos untergeordnet; dem Arnebeschenis (ägyptisch Har-neb-schem) kommt die Philosophie zu, dem Asklepios Smuthes die Poesie (I 467). Dieser Asklepios ist also mit dem ägyptischen Gott Imhotep in Verbindung gebracht, aber erhält eine neue Aufgabe, trotzdem Imhotep auch Heilgott ist. Seine Hellenisierung wird durch seine Eltern, Pan und Hephästobule, gesichert (I 387, 1 f.). Bei dem Vollzug der Schöpfung wird der hellenische Götterkreis in bunter Folge eingeführt<sup>2</sup>: Helios, Selene, Kronos, Zeus, Ares, Aphrodite, Hermes (I 393, 14 f.), endlich noch ein ägyptischer Gott, der *προπάτωρ* Kamephis<sup>3</sup>, den Hermes

1) Ich zitiere nach E. Wachsmuths Ausgabe der Eclogae und D. Henkes Ausgabe des Florilegium. Die Orientierung über die ägyptischen Götter danke ich G. Steindorff. Zur Mythologie des Asklepios, des Tat und Horos, des Ammon vgl. auch Wolf Graf Baudissin, Adonis und Osmun (1911) S. 340f. 252. 149. 187. 194.

2) Auffallend ist, daß Serapis in dieser Gesellschaft fehlt.

3) Der ägyptische Ka-meti, „der Stier seiner Mutter“, ein Beinamen des Ammon. Als *προπάτωρ* ist er wohl der Urgott Ammon, der Götterkönig von

unterrichtet (I 394, 27). Den Vorgang der Schöpfung aber begleitet der hellenische Momos mit seinen kritischen Bemerkungen (I 399, 10 f.). Erwähnt sei auch das orphische Zitat (I 396, 11), das allerdings wohl eine spätere Zutat ist. Wie bestimmt tritt in dieser Einkleidung der Mysterienweisheit die Tatsache hervor, daß die Wurzeln der Hermesmystik nicht in der ägyptischen Religion liegen! Sie ist ein Erzeugnis des synkretistischen Hellenismus, der Fremdes sich einfügt, anpaßt und umformt.

**Schichten.** Unter den überlieferten Hermeschriften lassen sich, je nach dem Offenbarungsempfänger, gewisse Abstände erkennen. Philosophische Erwägungen finden sich überwiegend in den dem Tat vermittelten Eröffnungen, deren Hauptstücke im Poimandres sich finden. Volkstümlicher, der beschränkteren Einsicht entgegenkommend, sind die dem Asklepios gewidmeten Aufschlüsse, Poim. IX, XIV, sodann die *ἄροι Ἀσκληπίου* und die damit verbundenen Fragmente — vgl. S. 73—77 — und der Aselepius bei Apulejus. Die *ἄροι Ἀσκληπίου* übernehmen in schlichter Form die Leitgedanken des letzteren. Zu ihnen gehören auch die praktischen Anweisungen über Anwendung des Geheimwissens, das die Astrologie für die Heilkunst nutzbar macht<sup>1</sup>. Wenn endlich der Aselepius sich an den König Ammon wendet (vgl. S. 10), so erhalten die Mitteilungen Zutaten, die ägyptische Lokalfarbe tragen. Die dem Ammon bestimmten Mitteilungen stehen gewissermaßen auf der dritten Stufe. Tat steht vor dem Asklepios, der König Ammon hat in Asklepios seinen Vermittler.

**4. Überlieferung und Ausgaben.** Die Überlieferung dieser Schriften ist wenig übersichtlich. Eine abgerundete Sammlung hermetischer Traktate gibt der Poimandres. Neben ihm stehen die von Johannes von Stobi im Florilegium und in den Eclogae mitgeteilten Fragmente, die sich zum Teil mit den Traktaten des Poimandres decken, aber überwiegend bedeuts-

---

Ägypten. In der Mystik aber ist Ammon allein als König eingeführt, der als solcher besonders ausgerüstet über den Durchschnittsmenschen steht.

<sup>1</sup>) Auf diese Schriften weisen nur gelegentliche Notizen in den von Kroll veröffentlichten astrologischen Katalogen (z. B. VII 159) und bei Galen XI 798 Kühn.

same, eigentümliche Stücke haben. Stobaeus sieht übrigens diese Auslese aus den Hermeschriften als ebenbürtige Literatur an, denn er stellt sie in eine Reihe mit Plato, den Neoplatonikern und anderen Philosophen. Eine hermetische Schrift ist ferner der unter dem Autornamen Apuleius überlieferte Aesclepius, dessen Verhältnis zu den übrigen Hermeschriften ebenso Übereinstimmung wie Abweichung und Fortbildung zeigt. Dazu kommen die von Pitra in den *Analecta sacra et classica* (1888) V 2, 279—292 herausgegebenen Fragmente und die zahlreichen Zitate und Hinweise bei den patristischen Schriftstellern, welche in der Hermesmystik bald einen Bundesgenossen finden, bald einen Rivalen bekämpfen. Eine Sonderstellung nimmt ein die von Otto Vardenhewer herausgegebene und übersetzte Schrift *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur De castigatione animae libellum ed. etc.* O. B., 1873. Fleischer urteilt über sie: „der Inhalt spricht für einen mit Gnostizismus, Neoplatonismus, Manichaeismus oder überhaupt orientalischer Philosophie vertrauten Christen“. Doch mit dem Christentum ist der Verfasser keineswegs vertraut. Vardenhewer hält ihn wohl mit Recht für einen Muhammedaner.

**Ausgaben.** Eine Sammlung aller Dokumente der Hermesmystik fehlt bisher. Der einzige Gelehrte, der dazu einen bemerkenswerten Aufsatz gemacht hat, ist Franciscus Patricius, während die *editio princeps* (*Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina*. Parisiis 1554) ebenso wie die von Flusas sich begnügt, einige Traktate aus Stobaeus und die an den „König“ Ammon gerichteten Begriffsbestimmungen des Asklepios hinzuzufügen. Patricius bringt mit dem *Poemander* fast sämtliche Stücke aus Stobaeus, dazu den Aesclepius und Zitate der Kirchenväter nebst manchen Fragmenten dunkler Herkunft. Die *Hermetica*, die er ziemlich willkürlich umordnet, erscheinen ihm als die Urphilosophie, die Mutter aller griechischen Weisheit. Sie geben ihm wie dem Steuchius Eugubinus die Antriebe zur Herstellung einer Universalwissenschaft, die genugsam durch ihren geschichtlich interessanten Titel gekennzeichnet ist: *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas*,

postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur. Ferrariae 1691. Die Hermetica werden in neuer Paginierung, zum Theil auch ohne Seitenzahlen, nach den eigenen Traktaten und den gleichfalls abgedruckten oracula Zoroastri CCCXX ex Platoniceis collecta angefügt.

Parthey beabsichtigte, die Hermetischen Schriften, insoweit sie vorhanden sind, sämtlich herauszugeben. Es liegt aber nur seine Ausgabe des Poemander (Berlin 1854) vor, die er auf Grund der benutzten Handschriften in vierzehn Traktate abtheilt. Diese Ausgabe hat manche Mängel, wie sie in der großen Ausgabe des Florilegium und der Eclogae des Stobaeus von Wachsmuth-Hense nicht vorkommen, aber sie ist bisher noch durch keine bessere ersetzt. Einen Anfang zu einer alle Ansprüche der Kritik befriedigenden Ausgabe hat Reizenstein in seinem Poimandres gemacht. Er gibt mit kritischem Apparat den Text von fünf Traktaten heraus (S. 319—360). Sein Werk ist ein Torso, den mannigfache Hypothesen lose umranken.

5. Ziel der Untersuchung. Meine Absicht ist's, in dieser Untersuchung aus den klassischen Stücken der Hermetischen Literatur den Gedankengehalt dieser Mystik zu erheben mit Rücksicht auf die einheitlichen Grundzüge und die Unstimmigkeiten, um von da aus die Frage nach ihrem Verhältniß zum Urchristentum zu beantworten, dessen klassische Urkunden im Neuen Testament gesammelt sind. Auf die eigentliche Quellenkritik dieser Schriften einzugehen — eine noch ungelöste Aufgabe —, liegt nicht im Gesichtswinkel dieser Untersuchung. Die Welt, in der der Myste lebt, die Ideen, die seine Überzeugungen nähren, möchte ich bei der Durchmusterung dieser Literatur hervorheben. Das innere Recht dieser Fragestellung folgt aus dem Zweck und Ziel der beiden religiösen Bewegungen. Sie wollen den Weg zur Seligkeit weisen, indem sie eine Weltanschauung anstreben. Ebendadurch unterscheiden sich auch die Zauberpapyri, die sich zum Theil mit Anleihen aus den Oberströmungen der Mystik ausschmücken, von derselben. Sie dienen der Befriedigung von Wünschen und Leidenschaften niedrigerer Ordnung.

Daß ich in diesen Untersuchungen nicht systematisch verfare, sondern Schritt vor Schritt den Traktaten und Fragmenten dieser Literatur folge, ist durch den Charakter derselben gefordert. Es

ergäbe ein schiefes Bild, sollte ein System der Hermesmystik hergestellt werden. Ihre Blumen wachsen auf gleichem Beet, aber sie wachsen unabhängig voneinander. Die gleichen Gedanken erhalten immer neue Fassungen. Der Reichtum der mystischen Gedankenbewegung kommt daher erst zu seinem Recht, wenn den literarischen Fassungen, die ihn individualisieren, ihre Eigenart und ihre verschiedene Orientierung nicht beeinträchtigt wird<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>) Eine gute Übersicht über die Hermesliteratur gibt Wilhelm Kroll's Artikel Hermes Trismegistos in Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft VIII 792—823. Unter den Fragmenten zählt er astronomische und botanische Schriften auf, die meist in dem astrologischen Katalog erwähnt sind. Für meine Untersuchung ziehe ich allein diejenigen Quellen heran, welche den Ideengehalt dieser Mystik zusammenhängend wiedergeben. Kroll's Stellungnahme zu Reizensteins Hypothesen erscheint mir ebenso wie die Zielinskys sachgemäß.

---

## II.

### Untersuchung der einzelnen Stücke.

1. Der Poimandres des Hermes Trismegistos ist die einzige redigierte Sammlung von mystischen Traktaten, die überliefert ward. Wer sie gesammelt hat, bleibt ungewiß. Psellus, auf den Reizenstein hinweist, hat allerdings gegen Poim. I 18 polemisiert (vgl. unten S. 22 A. 1). Hätte er die Sammlung hergestellt, so würde er wohl öfter sich dazu geäußert haben.

Hermes ist der Vermittler, Poimandres wird als der Urheber der Offenbarungsweisheit eingeführt. Poimandres ist ein Name auffallender Bildung. *Ποιμάντωρ* als Männername ist belegt, ebenso *Ποίμανδρος*, der „Völkerhirt“, der als der mythische Gründer von Tanagra gefeiert wird. Nach ihm wird die Stadt auch *Ποιμανδρία* genannt. Aber die Form *Ποιμάνδρης* fügt sich, wenn sie mit *άνηρ* zusammenhängen soll, nicht den ermittelten Sprachgesetzen für die Namenbildung. Nach der Analogie von *Ἀλεξάνωρ* für *Ἀλέξανδρος* oder *Δαμασίνωρ* für *Δαμάσανδρος* wäre *Ποιμάνωρ* oder *Ποιμενάνωρ* eine entsprechende Form. Doch sind diese nicht nachweisbar. Dagegen findet sich das seltsame Kompositum *Ποιμενάνηρ* in dem alchimistischen Traktat des Zosimos (τὸ πρῶτον βιβλίον τῆς τελευταίας ἀποχῆς Ζωσίμου Θηβαίου § 8, Berthelot II 245). Zosimos rät der Theosebeia, sie solle, wenn sie die Vollkommenheit erreicht habe (τελειωθείσα), zu dem Poimenaner eilen und sich eintauchen lassen in den Krater und so sich erheben zu ihrem wahren Ursprung (καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν). Daß sich Zosimos auf die unter Poimandres' Namen gesammelte Schrift bezieht, folgt aus dem Rat, βαπτισθῆναι τῷ κρατῆρι, denn von einem solchen Tauchbade redet das vierte Stück der Sammlung ὁ κρατῆρ ἢ μονάς. Zosimos zeigt übrigens in den von Berthelot veröffentlichten Traktaten

auch sonst eine gewisse Belesenheit, auch Bekanntschaft mit der jüdischen Kabbala. Daß er die Form *Ποιμενάνηρ* für *Ποιμάνδρης* einsetzt, darf man wohl auf seine Rechnung schreiben. Sie deutet *Ποιμάνδρης*. *Ποιμενάνηρ* aber bedeutet Hirtenmann, *Ποιμενάνδρης* Hirt der Männer, *ποιμὴν ἀνδρῶν* (vgl. Plato, *Minos* 321b, *Polit.* 274e). Doch ist diese Deutung fraglich, denn in *Ποιμάνδρης* kann auch der nicht seltene Name *Μάνδρης* stecken<sup>1</sup>.

Der Sammler der mystischen Traktate ist sich bewußt, einen dunklen Namen einzuführen, daher gibt er ihm eine Erklärung bei. Poimandres charakterisiert sich mit *ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* (Poim. I 2; XIII 15)<sup>2</sup> und umschreibt den Sinn *λόγον γὰρ τὸν σὸν (ὦ πᾶτερ) ποιμαίνει ὁ νοῦς* (XIII 19). Also ist Poimandres der authentische Urheber und Vermittler der Offenbarung, woher er sich mit dem Nûs, der die schöpferische Kraft des Alls ist, gleichsetzt: *τὸ ὥς ἐκεῖνο* (das in der Vision geschaute Licht) *ἐγὼ εἰμι νοῦς ὁ σὸς Θεός . . . ὁ ἐκ νοῦς φωτεινὸς λόγος, υἱὸς Θεοῦ* (I 6. 22). Das klingt an christliche Gedanken, ebenso wie die neutestamentlichen Sätze: *ποιμαίνει τὰ προβάτιά μου* (Joh. 21, 16), *ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ* (1 Petr. 5, 2) eine Beziehung auf christliche Anschauungen nahelegen, falls solche auch sonst nachweisbar sind<sup>3</sup>. Allerdings nennen schon Homer und Hesiod die Könige *ποιμένες λαῶν* und

1) Karl Brugmann, dem ich die Orientierung über die Namenfrage verdanke, erwähnt als Beispiele für Personennamen mit *Μάνδρης*: *Μανδρόβουλος*, *Μανδρογένης*, *Ἀθηνόμανδρος*, *Ἀναξιμανδρος*. Er schreibt: „*Μανδρο-* war der Name einer vorderasiatischen (ungriechischen) Gottheit, und so finden sich denn die Namen mit dem Element *Μανδρο-* ganz vorzugsweise in Kleinasien. *Ποιμενάνδρης* wäre aus *Ποιμενο—μάνδρης* verkürzt, gleichwie z. B. *Ἀπολλωφάνης* aus *Ἀπολλωνο—φάνης*, und aus *Ποιμενάνδρης* wäre weiter *Ποιμάνδρης* durch dieselbe Kürzung entstanden, wie z. B. *Μελάνθιος* aus *Μελαν—άνθιος*. Die Endung *-ης* in *Ποιμ(εν)άνδρης* läßt mir den Zusammenhang mit *Μανδρο-* als wahrscheinlicher erscheinen, als den mit *άνηρ—άνδρως*, obwohl ja z. B. *Ποιμάνωρ* ganz unzweifelhaft zu *άνηρ* gehört“.

2) Griechisches Sprachgefühl erfordert *ὁ νοῦς ὁ αὐθεντίας*, der selbstherrliche Nûs, der also die volle Offenbarung besitzt. *αὐθεντία* ist ein spätes Wort. „Himmelreich“ heißt es nie, auch Hippolyt refut. 380, 49 D. u. S. nicht, denn dort ist *ἀπὸ τῆς αὐθεντίας* nicht gleich *ἐνωθεν*, sondern es bezeichnet die schöpferische Macht, welche von oben her wirkt.

3) Vgl. auch Hebr. 13, 20. 1 Petr. 2, 25.

Aeschylos (Suppl. 767) kennt die *ποιμένες νῶν*. Plato (Polit. 271<sup>d</sup>) nennt die Dämonen als Wächter der Naturordnung *νομῆς θεῶν*. Über den biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch von *ποιμήν* und *ποιμαίνειν* verdient noch immer J. Casaubonus (De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI, 1615, p. 510f.) verglichen zu werden<sup>1</sup>.

Die vierzehn von Parthey herausgegebenen Traktate des Poimandres, die Hauptstücke dieser Literatur, tragen verschiedene, den Inhalt kennzeichnende Titel, wie *ὅτι ἀφανὴς ὁ θεὸς φανερώτατος ἐστίν*; bisweilen sind sie auch nach den Personen benannt, welche die Offenbarung darbieten oder empfangen, so Nûs an Hermes (XI), Hermes an seinen Sohn Tat (IV. V. X. XII. XIII), desgleichen an Asklepios (II. XIV). Das erste und das dreizehnte Stück weisen aufeinander hin wie Einleitung und Schluß. Der Name Poimandres kommt nur in diesen beiden vor; beide schließen mit einem Hymnus, der als *λογικὴ θυσία* den Höhepunkt des mystischen Erlebens darstellt. Sie dürften daher von dem Sammler der Traktate herkommen. Das vierzehnte Stück, eine Zuschrift an Asklepios, ist ein Anhang, der kurz und volkstümlich die Quintessenz der „heiligen Erkenntnis“ (XIII 18) zusammenfassen will.

Der erste Traktat schildert ein ekstatisches Erlebnis. Dem über das Wesen der Dinge und das Los des Menschen Nachsinnenden offenbart Poimandres die Geheimnisse des Weltursprungs und des Menschenwesens in einer Vision, die er zugleich, wie der angelus interpres in der Apokalypitik, deutet. Der Offenbarungsempfänger nennt sich nicht. Er schildert sich durchaus als einen empfangenden. Und doch ist damit Hermes selbst gemeint, der durch die ihm gewährte Offenbarung befähigt wird, Führer des Menschengeschlechts zu werden (I 29). Wenn er im Schlusse des Hymnus (§ 32) sagt: „Dein Mensch will mit dir heiligen, wie du ihm übergeben hast, die ganze Macht“, so entspricht das der Selbstbezeichnung des Hermes im Schlufshymnus des XIII. Traktats (§ 20): „Du bist Gott, dein Mensch ruft dieses durch Feuer, durch Luft, durch Erde, durch Wasser, durch Pneuma,

1) Treffliche Nachweise dazu gibt H. Achelis, Zeitschrift für ntl. Wissenschaft 1915 S. 13

durch deine Schöpfungen.“ Also Hermes ist „der Mensch“, der das Lob der Schöpfung bewirkt.

Der Traktat hat ein lockeres Gefüge. Nach der einleitenden Zwiesprache mit Poimandres (§ 1—3) folgt die Enthüllung, die dem Mysten den Weg zur Erlösung aus der irdischen Gebundenheit weisen soll (§ 4—26). Danach verschwindet Poimandres in die Gotteswelt, ἐμύγη ταῖς δυνάμεσιν (§ 27)<sup>1</sup>, und ohne irgendwie motiviert zu sein, wechselt die Szene. Der Visionär, dem die Offenbarung als Eigengut zuteil geworden war (§ 3), ist mit einem Schlage Mittelpunkt einer großen Gemeinde. Er ist belehrt über das Wesen des Alls und hat die größte Schauung (μεγίστη θέα) erlebt. Nun liegt es ihm ob, den Menschen zu verkündigen (κηρύσσειν) die Schönheit der Frömmigkeit (εὐσεβεία) und der Erkenntnis (γνώσις). Er soll sie erwecken aus Trunkenheit und Schlaf zur Nüchternheit. So wird er denen ein Wegweiser (καθοδηγός), die nicht den Weg des Todes wandeln. „Ich säete für sie Reden der Weisheit und sie wurden ernährt von dem ambrosischen Wasser“ (§ 28—30). Durch diesen Erfolg seiner Verkündigung beglückt gibt er in einem Hymnus „von ganzer Seele und Kraft Gott dem Vater den Lobpreis“, die λογικὴ θυσία (§ 31. 32).

Während der Anfang des Stückes ganz in die intimen Erlebnisse des Mysten versetzt, schildert ihn der Schluß als Weltmissionar. Das ist ein Zug, der sonst der Hermesmystik fremd ist. Nur IV 4 ist noch auf die Ausbreitung ihrer Lehre durch Verkündigung Bezug genommen. Sie beschäftigt sich sonst allein mit den Offenbarungen, die den erwählten Persönlichkeiten in der Überwelt zuteil werden.

Doch was ist der Inhalt der beseligenden Botschaft? Sie will die volle Einsicht vermitteln und damit die wahre Frömmigkeit, diese aber ist das Welterkennen<sup>2</sup>.

1) Dasselbe Motiv findet sich in der *Κόρη κόσμον*. Dort erhebt sich Hermes in die Sternenwelt, nachdem er die Offenbarungen eingemeißelt hat, damit ein späteres Geschlecht sie suchen soll (I 386, 23f.)

2) Der Myste sagt dem Poimandres: μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν (§ 3). Demgemäß heißt's bei Stobaeus I 273, 7: οὐδεμία γὰρ ἂν λέγοιτο δικαιότερον εὐσεβεία [ἢ] τοῦ νοῆσαι τὰ ὄντα καὶ χάριν τῷ ποιῆσαντι ὑπὲρ τούτων δομολογῆσαι. Solcher Dank ist der Inhalt sämtlicher hermetischer Hymnen.

Der Verlauf der Vision, welche die Geheimnisse des Alls, das *κεκρυμμένον μυστήριον* (§ 16), nach Werden und Wesen erschließt, ist nicht einheitlich. Zuerst (§ 4—7) werden die transzendenten Wehen der Welt erschaut. Das Licht weckt die gärende Finsternis. Von ihr geht ein unaussprechlicher Klagelaut aus, aber vom Lichte erhebt sich ein heiliges Wort über die Natur, das aus der feuchten Finsternis reines Feuer hervorlockt, das von der Erde und dem Wasser zum Lichte emporstrebt. Dieses Licht ist Gott, der vor der Finsternis da war, der Nûs. Die Einheit aber des *νοῦς* als Vatergott und des *λόγος κυρίου* ist das Leben (*ζωή*). So sind die metaphysischen Begriffe der Mystik miteinander wie bekannte Größen eingeführt: der schöpferische Geist (*νοῦς*), das Licht, das aus der transzendenten Welt stammt und vom Feuer zu unterscheiden ist wie der Äther von der Luft, das Leben, das Wort, das vom Nûs ausgeht.

Es folgt nun ein neuer Aufschluß (§ 8). Vorher ist das Urbild (*ἀρχέτυπον εἶδος*), nunmehr wird das Entstehen der wirklichen Welt geschildert, der Elemente der Natur (*στοιχεῖα τῆς φύσεως*). Diese Offenbarung gliedert sich in zwei Teile, die inhaltlich sich zum Teil decken, zum Teil auseinandergehen (§ 8 bis 17. 18—26). Ihnen liegen also unausgeglichene Überlieferungen zugrunde. Mit Rücksicht darauf gebietet Poimandres am Schlusse dem Frager Schweigen, da er „die erste Rede“ noch nicht vollendet habe (§ 16), geht aber sogleich (§ 18) auf das Verlangen des Seher's ein.

Wie also entstehen die Elemente der Natur (*στοιχεῖα τῆς φύσεως*) nach dem ersten Abschnitt der Eröffnung? Gottes Rat-schluß<sup>1</sup> nimmt den Logos auf und ahmt die schöne Welt nach. Sodann zeugte der Gott Nûs, der mannweiblich (*ἀρρενόθηλος*), Leben und Licht ist, durch den Logos einen neuen Nûs, den Gott des Feuers und der Lebenskraft (*πυρὸς καὶ πνεύματος*). Das ist der Demiurgos, ein Gegenbild zum gnostischen Erdschöpfer. Dieser zeugt die sieben Planetengötter (*διοικήτορες*), welche die sichtbare Welt in sieben Kreisen umfassen. Ihre Weltregierung heißt das Schicksal (§ 8. 9). Ihr Wesen ist Harmonie (§ 15).

1) Die *βουλὴ θεοῦ* ist personifiziert. Der Zusammenhang der Stelle ist dunkel.

So entstammt auch die Sinnenwelt aus der oberen. Aber ihre Beschaffenheit entspricht nicht der ätherischen Reinheit, vielmehr vollzieht sich in ihr eine Scheidung; die Materie ist ja vorhanden, die nach dem Lichte sich sehnt, aber durch ihre Schwere sich nur unvollkommen durch das Feuer zu ihm erheben kann (§ 4. 5). Das schöpferische Wort hat in ihr keine Stätte. Es erhebt sich wieder zu dem ihm wesensgleichen Nûs. Dieser aber erhält die Schöpfung in unendlicher, stets sich erneuernder Bewegung, „denn immer beginnt sie von neuem, wo sie aufhört“. Die Materie bleibt isoliert. Und doch gibt sie den Stoff für die unvernünftigen Wesen, die aus der Luft, dem Wasser, der Erde hervorgehen, wie der Nûs es wollte (§ 10. 11). Es sind also gewissermaßen drei Stockwerke, in die das All sich gliedert, die Welt des Nûs, die geschaffene Welt der Harmonie und des Schicksals und die Materie als der unaufgebrauchte Bodensatz der Schöpfung.

Und der Mensch? Er ist ein Geschöpf des Allvaters, des Nûs, der in reiner Schönheit des Vaters Bild trägt. Der Vater liebte in ihm seine eigene Gestalt und übergab ihm (ich lese S. 6, 6 P. καὶ παρέδωκε αὐτῷ)<sup>1</sup> alle seine Schöpfungen und rüstet ihn aus mit unumschränkter Macht (πάντα ἐξουσία). Dies reizt ihn zur Selbsttätigkeit. Er schaut die Werke „seiner Brüder“, die wohlgeordnete Schöpfung des anderen νοῦς, in welcher die sieben Weltverwalter die Harmonie erhalten (§ 9), und erhält von ihnen Anteil an ihrem Wesen. Aber wie eine Hemmung durchbricht der Mensch diese Zwischenwelt der sieben Sphären und zeigt sich in seiner ganzen Schönheit der Natur, die über den herrlichen Anblick jubelt. Da erblickt er sich selbst im Wasser und liebt sein Abbild, mit dem er sich einigen möchte. Sein Wollen wird zur Tat, und so bewohnt er die vernunftlose Gestalt (ἄλογος μορφή)<sup>2</sup>. Die Natur wird mit heißer Liebe zu ihm erfüllt, sie umarmt ihn in ganzer Hingabe und beide werden eins: die Frucht ihrer Liebe ist der Mensch der Erfahrung. Sein

1) Reizenstein liest <φ> παρέδωκε.

2) φάνησε S. 7, 11 P. Liest man mit Vergecius und Patricius ἐκύησε, so wäre als Leistung des ἀνθρώπου ein ἐκτροφήμα genannt, wie die Valentinianische Gnosis die Sinnenwelt ansieht, nämlich als Fehlgeburt der σοφία.

Wesen ist durch die eigenmächtige Tat des Idealmenschen bestimmt, der sich von dem Allvater absonderte. Daher ist er ein Doppelwesen (*διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος*), „sterblich um des Leibes willen, unsterblich um des Wesensmenschen willen“ (*διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον* § 15)<sup>1</sup>. Er ist dem Schicksal der Planetenwelt unterworfen und steht kraft seiner Zugehörigkeit zum „Wesensmenschen“ darüber. Wie diese vereinigt er in sich beide Geschlechter. Mannweiblichkeit ist eben die höhere Einheit der auseinanderstrebenden Kräfte<sup>2</sup>. Dies die Beschaffenheit des Menschen (§ 12—15).

Es ist ein schillerndes, schwankendes Bild vom Ursprunge der Welt und des Menschen. Im Vergleich damit ist der Mythos der Valentinianischen Gnosis, die unter den gnostischen Systemen die meisten hellenistischen Elemente in sich trägt, ein durchsichtiges Drama. Wie der „Wesensmensch“ mit der Natur den natürlichen Menschen erzeugt, wird nicht klar. § 15 wird einfach die Doppelnatur des natürlichen Menschen auf seinen Ursprung zurückgeführt, danach wird § 16 als „verborgenes Geheimnis“ die Geburt von sieben mannweiblichen Menschen nach dem Wesen der sieben Weltverwalter, das der Urmensch in sich aufgenommen hat, erzählt. Jedenfalls aber ist die Absicht des Mythos deutlich. Der Mensch der Erfahrung ist das Erzeugnis des eigenmächtigen Handelns, also eines Abfalls des Urmenschen. Nun ist sein Geschöpf an die niedere Natur gebunden, wie die anderen Lebewesen, und hat doch Anteil an der Gotteswelt, die jenen verschlossen ist. Sein Zustand ist eine unverschuldete Gefangenschaft in der unteren Welt. Seine Beschaffenheit wird auf die Erde, das Wasser, das Feuer verteilt, „aus dem Äther

1) Vgl. (Apulejus) Asclepius c. 7 (42, 13 f.): Solum enim animal homo duplex est et ejus una pars simplex, quae ut Graeci aiunt οὐσιώδης [aut] quam vocamus divinae similitudinis formam.

2) Die Idee der Mannweiblichkeit, die schon Plato im Symposion nicht ohne Ironie behandelt, ist mystisches und gnostisches Gemeingut. Im Evangelium der Ägypter wird der Zustand der Vollendung also umschrieben: *ἵσταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἐνδυμα πατήσητε* (wenn ihr den irdischen Leib ablegt) *καὶ ἵσταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*. Vgl. II Clem. 12, 2; Excerpte aus Theodot § 67, 2; Clem. Alex. Strom. III vi, 45, 3. ix, 63 f. 66. xiii, 92, 2; E. Preuschen, Antilegomena 2; E. Klostermann, Apocrypha II 12 f.

aber empfing er den Geist" (§ 17). So trägt er das Bild des Urmenschen. Die Bestimmungen der Menschennatur gehen in dieser Beschreibung durcheinander. Licht, Leben, Geist (*πνεῦμα*), Seele, die Elemente werden eingeführt mit schillernden Verhältnißbestimmungen.

Bisher ist alles gebunden. Es soll dies die erste Periode des Weltbestandes sein, in der eine Trennung der Geschlechter noch nicht erfolgt ist. Nun löst sich nach Gottes Ratschluß (*ἐκ βουλῆς Θεοῦ*) das Band. Die Geschöpfe werden zeugungsfähig, denn „Gott spricht durch das heilige Wort: Wachset und mehret euch, alle Geschöpfe und Werke“. Es liegt hier eine Anleihe aus der Genesis vor, deren Schöpfungsbericht in seiner erhabenen Schlichtheit scharf absticht von der mystischen Kosmogonie<sup>1</sup>. Mit dieser Forderung verbindet sich, der Doppelnatur des Menschen entsprechend, die zweite: „Wer den Nûs besitzt (*ὁ ἐννοῦς*), erkenne, daß er unsterblich ist und daß Ursache des Todes die Liebe zum Körper ist und (erkenne) alles was da ist" (§ 18).

Damit sind die Leitmotive für die weiteren Offenbarungen gegeben: Selbsterkenntnis ist die entscheidende Forderung für die Vollendung; der Tod ist die Folge der Unwissenheit (*ἀγνοία*), die dem Körper die Herrschaft übergibt. Die weitere Entwicklung aber leitet die Vorsehung — unvermittelt wird auch diese Instanz eingeführt —, und zwar durch das Schicksal und die Harmonie der Planetenwelt (§ 19).

Soweit die Enthüllungen über den Ursprung der Welt und das Wesen des Menschen. Aus ihnen ergibt sich die Frage nach den Ursachen des Verlustes der Unsterblichkeit. Der Mensch ist ja nicht verantwortlich für seine Naturgebundenheit. Darf daher der Tod für den Schuldlosen eine Strafe sein? Indem der

1) Gen. I, 28 (LXX): *καὶ ἐπλόγησεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς λέγων· ἀξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε. Poimandres steigert den Ausdruck durch eine hellenisierende Erweiterung: ἀξάνεσθε ἐν ἀξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει. Psellos übt scharfe Kritik an dieser Entlehnung. Mehrfach ist seine Äußerung in den Handschriften des Poim. beigeschrieben. Parthen hat sie abgedruckt. Sie ist mit anderen Schriften des Psellos abgedruckt von Boissonade (Michael Psellus, De operatione Daemonum 1838 S. 153f.). Auch die Wendung *ἐπληθύνθη κατὰ γένος τὰ πάντα* (§ 19) klingt an Gen. I, 25 an und die Erschaffung des Urmenschen nach dem Bilde des νοῦς (§ 12) an Gen. I, 27.*

Offenbarungsgott darauf eingeht, zugleich den Frager tadelnd, daß er nicht durch eigenes Nachdenken die Antwort gefunden habe, erhebt er sich zu weiterem Aufschluß über das Wesen des Todes und die Mittel, die Unsterblichkeit sich zu erobern, auf die er kraft seines Ursprungs vom Nûs her ein Anrecht hat (§ 20—26).

Dieser Aufschluß fügt ein Rätsel zu dem andern. Alle Menschen haben doch ihrem Ursprung gemäß gleiche Beschaffenheit, und für diese sind sie nicht verantwortlich, sie ist ihnen eben anerschaffen. Jetzt aber tritt der Gegensatz von Bösen und Guten auf den Plan. Jene verachten die Selbsterkenntnis, daher „senkt sich zu ihnen zuvor herab die schaurige Finsternis, die Quelle der feuchten Natur, von der her der Körper in der Sinnenwelt Bestand hat, von der her der Tod herangezogen wird“ (§ 20)<sup>1</sup>. Die Hingabe also an das Sinnliche führt zum Tode. Der Gute dagegen ist der *έννοος άνθρωπος*, der Mensch, der sich bewußt ist, von dem Nûs herzustammen. Indem er sich selbst erkennt, wird er des inne, daß der Allvater, der Licht und Leben ist, ihn erzeugt hat. Und dabei kommt ihm der Nûs zu Hilfe. Als Türhüter verschließt er die Pforten der Seele vor dem Bösen, er rottet die üblen Gedanken aus (*ἐκκόπτει*), er schützt „die Frommen, Guten, Reinen, Barmherzigen, gottesfürchtig Wandelnden“ vor Seelenverschmutzung. Er gibt ihnen die Kraft, „die Sinne zu verabscheuen“. Für die Schlechten aber wird der Nûs zum Züchtiger. Er liefert sie, „die Schlechten und Argen und Reider und Betrüger und Mörder und Gottlosen“, dem Strafdämon (*δαίμων τιμωρός*) aus, der sie mit Feuer plagt und zugleich zu weiteren Übeltaten reizt, um sie desto mehr strafen zu können (§ 21—23). Woher kommt dieser? Auch hier tauchen fertige Größen unvermittelt wie aus der Versenkung auf<sup>2</sup>.

1 Also die Genealogie des Bösen: Urfinsternis, feuchte Substanz, Körper, Tod. In drei asyndetischen Sätzen (*ἐξ ου*) wird sie gegeben. Ich lese im letzten Gliede nach Keils Konjektur *ἀρ(τ)ύεται* für das überlieferte *ἀρύεται* bzw. *ἀρδεύεται*, *ἀρδεταί*.

2) Wenn es richtig ist, daß der Mythos in Plutarchs *De sera numinis vindicta* c. 22 orphische Elemente enthält, ist der *δαίμων τιμωρός* wohl aus dieser Mystik übernommen. In der Unterwelt wird der Verbrecher „von denen welche die Strafen besorgen, zu gestehen gezwungen“. Vgl. auch Sallust, *De diis et mundo* c. 14: Die Sünden schließen die Frevler mit den Strafdämonen (*δαίμοσι κολαστικοῖς*) zusammen.

Nun folgt (§ 24 f.) die Eröffnung über das Ziel und das Loß der Guten, welche die Sinne hassen. Ihnen ist es beschieden, von der Sinnenwelt aufzusteigen zu der Welt des Nûs. Dies wird geschildert unter der Kategorie der *ánodos*, die seit Plato in verschiedener Weise philosophisch und mythologisch ausgebaut und ausgenutzt ist<sup>1</sup>. Für den Hermesmysten vollzieht sich der Aufstieg durch die Welt der sieben Verwalter, deren Elemente der Urmensch in sich aufgenommen und an seine und der Natur Schöpfung weitergegeben hat. Von jeder der sieben Sphären hat also auch der Erdenmensch Bestandteile in sich, die er ablegen muß, um in die Gottwelt eingehend selbst vergottet zu werden. Welche sind das? Hier wird deutlich, daß die Sphärenwelt des Schicksals, die mit dem pythagoreischen Ausdruck „Harmonie“ genannt wird, mit Unvollkommenheit behaftet ist.

Der Aufstieg setzt den physischen Tod voraus, der den materiellen Teil, die Sinne und was der vernunftlosen Natur angehört, seinen Ursprüngen zurückgibt. Nur die Gesinnung (*τὸ ἡ̃ρος*), die aus ihnen hervorgegangen ist, übergibt er dem Dámon, der den Menschen durchs Leben begleitet hat, aber als kraftlose Potenz<sup>2</sup>. Dann hat die Seele die sieben Gewänder abzulegen, die sie von den sieben Sphären empfangen hat, von der ersten die Kraft des Werdens und Vergehens, von der zweiten die Werkstatt der bösen Ränke (*μηχανὴ τῶν κακῶν*) und die kraftlose List, von der dritten den kraftlosen Betrug der Begierden, von der vierten den herrschsüchtigen Übermut, der nichts erreicht, von der fünften die gottlose Tollkühnheit und die wagehalsige Unbesonnenheit, von der sechsten die bösen, aber kraftlosen Antriebe zum Reichwerden, von der siebenten die hinterlistige Lüge. Das sind die Gewänder der Seele, die sie ablegen muß, ehe sie in die transszendente Welt, die hier unvermittelt als Achtheit (*ὀγδοάς*) bezeichnet wird (XIII 15), eingehen kann<sup>3</sup>. Die Aufzählung derselben sperrt

1) Die Grundstelle bei Plato, *Politeia* VII 517<sup>b</sup>: *τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδοῦ τιθεῖς οὐχ ἀμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος.*

2) Für den Erdenmenschen ist also der ihn durchs Leben begleitende Genius vorausgesetzt; vgl. dazu Censorinus, *De die natali* c. 2f.

3) Die Bedeutung der *ὀγδοάς* in der religiösen Spekulation des Hellenismus ist bekannt. Wie man sie charakterisierte, zeigt in interessanter Weise

sich mit den Angaben über die Auflösung des Leibes. Sie ist bedeutsam für die Wertung der Zwischenwelt, denn ihr gehört alles, was den Menschen von seiner höheren Bestimmung trennt.

Jetzt erst, in der achten Sphäre, ist der Aufgefahrene im vollen Besitz seiner eigentlichen Kraft (*idia dynamis*). Mit seinen Genossen, die sich über seine Ankunft (*παρουσία*) freuen, preist er „den Vater“ und er vernimmt die Lobgesänge, die von den Kräften über der achten Sphäre mit einer eigenartigen Stimme<sup>1</sup> ausgehen. „Dann steigen sie geordnet auf zum Vater, sie übergeben sich den ‘Kräften’ und werden selbst zu ‘Kräften’.“ Damit sind sie am Ziele der Vergottung, sie, die im Besitz der Gnosis sind.

Wie sieht es also? Die Bösen werden gemartert und in immer tieferes Verderben gehezt für eine schuldlose Schuld; die Guten, vom *νοῦς Ποιμάνδρης* geleitet, legen die materielle Natur und alle üblen Triebe, die ihre Seele belasten, stückweise ab, um vergottet zu werden (*θεωθῆναι*). Gut sind sie, weil sie die Tiefkenntnis (*γνώσις*) von dem Ursprunge des Alls durch Offenbarung besitzen und auf Grund derselben ihre Zugehörigkeit zur Welt des Lichts und des Lebens erkennen. Durch die Botschaft, die von dieser Gnosis Kunde gibt, soll das Menschengeschlecht (*τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος* § 26) von Gott gerettet werden.

\* \* \*

Der dreizehnte Traktat gibt sich als ein geheimnisvolles Gespräch auf einem Berge: „Hermes’ des Dreimalerhabensten geheime Vergrede von der Wiedergeburt und dem Schweigegebot (*σιγῆς ἐπαγγελία*).“ Mit besonderem Nachdruck wird betont, daß es sich hier um Offenbarungen handelt, die geheim zu halten sind (§ 2). Daher beschließt diese Offenbarung, deren Voraussetzung der ekstatische Zustand des Empfängers ist, der geheimzuhaltende Lobgesang *ὕμνωδια χρυπτῇ* (§ 17). Ihr Empfänger ist nicht, wie im ersten Stück, Hermes selbst, sondern sein Sohn. Echt platonisch wird das Ganze als Erinnerung bezeichnet:

---

Plutarch, Theseus c. 36: ἡ γὰρ οὐδοὺς κύβος ἀπ’ ἀρτίου πρώτος οὔσα καὶ τοῦ πρώτου τετραγώνου διπλασία τὸ μόνιμον καὶ δυοκίνητον οἰκεῖον ἔχει κτλ.

1) Ich lese *φωνῇ τινι ἰδίᾳ*, nicht *ἡδεῖα*.

τοῦτο τὸ γένος — die rätselhafte Geheimlehre (ἀνύμμη) — οὐ διδάσκεται ἀλλ' ὅταν θέλῃ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀναμνησκαίῃται (§ 2). Das ist nicht gerade folgerichtig. Der Myste hat ja kraft seines Ursprungs Anteil am Nūs. Durch Selbsterkenntnis wird er sich dessen bewußt (I 20). Nun aber ist der Weg zur sich selbst erkennenden Erinnerung unabhängig von seinem Wesen an Gottes Willen gebunden. Naturanlage und Erwählung spannen sich. Die starke Hervorhebung der Schweigepflicht steht übrigens in scharfem Gegensatz zum Missionsbefehl, der unvermittelt den ersten Traktat abschließt (I 27). Trotzdem greifen die beiden ersten Stücke nicht bloß formell, wie hervorgehoben wurde, ineinander (S. 17), sondern entsprechen sich auch inhaltlich. Dort zielte alles ab auf den Aufstieg der sich von der Erdschwere befreienden Seele, hier steht im Mittelpunkt die Verkündigung der Wiedergeburt, vermöge deren der Myste in der Ekstase zum Gott wird, der mit dem Nūs geeint in das All aufgeht (§ 13. 14).

Wiedergeburt ist ein inhaltreicher, beziehungsvoller, gewählter Ausdruck, der volkstümlich geworden ist. Nach Plutarch quaest. conv. VIII 3, 5 (722<sup>d</sup>) hat ihn Demokrit gebraucht. Cicero, der namentlich in den Briefen an Atticus gerne griechische Brocken einstreut, bezeichnet damit die Erneuerung seiner früheren Würdestellung nach der Rückkehr aus dem Exil (ad Attic. VI 6).

Die Seelenwanderung (μετενσώματωσης) der Pythagoreer<sup>1</sup>, die stoische Lehre von der Welsterneuerung, die in der dem Philo zugeschriebenen Schrift De mundo ausführlich bekämpft wird, benutzen den Ausdruck<sup>2</sup>. Plutarch, De Iside et Osir. 35 (364F) bezieht ihn auf die Wiederbelebung des Osiris. Patristische Schriftsteller gebrauchen den Ausdruck gleichfalls in verschiedenem Sinne<sup>3</sup>. In den LXX fehlt er, dagegen findet er sich bei

1) Plutarch de def. orac. 51 (438d); de esu carn. I 7 (996c); II 4 (998c); — Schol. zu Sophokles' Elektra 62: Πυθαγόρας περὶ παλιγγενεσίας τινὰ ἐτεροτεύετο. Eufan, Μνίας ἐγκώμιον § 7 verspottet diese παλιγγενεσία.

2) Marc. Anton. XI 1: τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν δλων. Bei Philo findet sich der Terminus de cher. 114; de poster. Caini 124; de vita Mosis II 65; de aetern. mundi 9. 47; leg. ad Cafum 325 = I 159, 45; 249, 18; II 144, 34; 489, 23; 501, 10; 593, 32 M.

3) Vgl. Clemens Al. (I 207, 6); II 193, 26; 224, 1 (von den Brahmanen nach Alexander Polyhistor); Nemesius c. 2.

Matth. 19, 28 als Kategorie für die Vollendung bei der Wiederkunft Jesu und Tit. 3, 5 als Umschreibung der inneren Erneuerung durch die Taufe.

Welche Bedeutung hat die *παλιγγενεσία* im Poimandres? Abgesehen vom XIII. Traktat kommt nur in der „Heiligen Rede“, die von der Weltentstehung handelt, τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας — der Same der Erneuerung — als Bezeichnung der Fortpflanzung der Lebewesen vor (III 3). Hier hat der Ausdruck also einen allgemeinen Sinn, keine spezifische Beziehung auf die mystische Heilslehre. In dieser aber ist *παλιγγενεσία* sozusagen ein Begriff mit Januskopf. Einerseits veranschaulicht sich darin die Verwandlung des Wesens, ein magischer Vorgang, andererseits vollzieht sich die Wiedergeburt durch den Kampf um das bessere Selbst, in dem die Leidenschaften der untergöttlichen Weltkreise ausgeschaltet werden. Zugleich bleibt in der Schwebe, ob der Vorgang der Wiedergeburt in die Transzendenz zu verlegen ist oder ob der Myste in dem irdischen Leben die Vollendung erreicht.

Diesem Doppelsinn der zentralen Idee entsprechend gliedert sich der Gedankengang. Abgesehen von der Einrahmung geht derselbe dem Aufbau des ersten Traktats parallel; die gleichen Grundanschauungen beherrschen ihn, obwohl ihre Fassung so eigenartig ist, daß die Darstellung durch verschiedene Quellen bestimmt sein dürfte. Nur gelegentlich in § 12 und in dem Schlußhymnus kehrt die Terminologie des ersten Stückes *γῶς*, *ζωή* wieder.

Die Mitteilungen aus der transszendenten Welt an den Sohn des Hermes beginnen mit dessen Versicherung, er sei jetzt reif für den Empfang der höchsten Offenbarung, deshalb solle der Vater sein Versprechen erfüllen und ihm das letzte Geheimnis erschließen<sup>1</sup>. Zugleich beklagt er sich darüber, daß er nicht wisse, „aus welchem Stoffe, aus welchem Mutterschoß, aus welchem Samen der Mensch geboren sei“ (§ 1). Merkwürdig, denn eben darüber ist in dem ersten Abschnitt ausgiebig gehandelt, ebenso in den folgenden Stücken. Die Antwort auf diese Klage weist in dunkeln Wendungen auf den Willen Gottes als letzte Ursache. Sie befriedigt nicht. Es bleibt ein Rätsel, woher der Mensch

1) Solches Versprechen ist in den früheren Traktaten nicht erwähnt.

die intellektuelle Substanz (*οὐσία νοητή*) besitze. Die Lösung des Problems gibt die Idee des Geborenwerden im Mäs. Dadurch ändert sich nicht für die leiblichen Augen die irdische Erscheinung, wohl aber für die Augen des Geistes. Der Wiedergeborene ist von dem Idealmenschen (I 11f.) erzeugt, der „Gottes Kind, der einige Mensch, durch Gottes Willen“ ist. Alles sinnlich Wahrnehmbare verschwindet. Er lebt in der Unendlichkeit. Dieser Aufschluß versetzt den Fragenden in den Zustand der *ἰελα μανία*, die Plato im Phaedros so anschaulich beschrieben hat, in einen Traumzustand ohne Schlaf. Aber wie soll er sich in diesen Zustand erheben? Durch Ekstase. „Ziehe den Mäs in dich, und er kommt; habe den Willen, und es geschieht; mache unwirksam die Sinne des Körpers, und die Gottheit wird geboren; reinige dich von den unvernünftigen Martern (*τιμωρίαι*) der Materie“ (§ 2—7).

Bezeichnend wird hier die Methode, sich in Ekstase zu versetzen, veranschaulicht, für welche der von Dieterich als „Mithrasliturgie“ herausgegebene Zaubertext die vergrößerte Analogie bietet. Aber wie wenig fügt sich diese Weisung ein in die Grundanschauungen. Wie im ersten Abschnitt ist auch hier der Schritt von der mystischen Metaphysik zur Ethik eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Für den Straßdämon aber (23) treten hier die *τιμωρίαι* ein, für den Aufstieg der Seele (I 22f.) die Selbstreizung, für das Ablegen der Seelengewänder beim Durchgang durch die sieben Sphären (I 25) die stufenweise Vertreibung der Zwölfsheit, welche der Tierkreis (*ζωοφόρος κύκλος* 12) dem irdischen Menschen angezwungen hat, durch die seelenzeugende Zehnzahl (*ψυχολόγος δεκάς*) der göttlichen Tugenden, durch welche die vernünftige Geburt (*νοερά γένεσις*) vollzogen wird (§ 7—12.)

Pythagoreische Vorstellungen spielen hier wohl hinein, wogegen auch die Gleichsetzung der Zehnheit mit der Einheit nicht spricht (§ 12 Schluß). Für das ethische Ideal der Mystik ist aber die Aufzählung der Dekas der „Kräfte“ und ihrer zwölf Gegensätze maßgebend. Letztere entsprechen sachlich der Siebenzahl der Gewänder, welche die Seele beim Aufstieg ablegt (I 25 f., vgl. S. 24).

Als Zwölfszahl der Seelenmarter ist nämlich zu bekämpfen: die Unwissenheit, die Traurigkeit, die Unmäßigkeit, die Begierde,

die Ungerechtigkeit, die Habsucht, der Betrug, der Neid, die List, der Zorn, die Unbesonnenheit, die Bosheit. Dies sind die Tyrannen der an den Körper gefesselten Seele. Sie werden besiegt durch die Zehnzahl der göttlichen Kräfte, die zur Zusammengliederung der Vernunft (*συνάρθρωσις τοῦ λόγου*) führt. Die Erkenntnis Gottes (*γνώσις Θεοῦ*) vertreibt die Unwissenheit, welche der Unterdrücker der frommen Gesinnung ist. Die Erkenntnis der Freude vertreibt die Traurigkeit, die Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*) überwindet die Unmäßigkeit, die Enthaltsamkeit (*καρτερία*) bricht die Kraft der Begierden. Wider die Ungerechtigkeit tritt ein die Gerechtigkeit, wider die Habsucht die Wohltätigkeit (*κοινωνία*); wider den Trug und den Neid die Wahrheit, die das Gute zugleich mit Leben und Licht herbeiführt. Damit sind dann auch die übrigen Seelenmartern besiegt. „Sie sind verscheucht mit Drausen.“

So ist die Wiedergeburt vollendet, die Zwölfheit der Sinnenbelastung ist „durch die Barmherzigkeit der gottgemäßen Geburt“ ausgestoßen. Der Myste, der sich im Hermessohne anschaut, erkennt, daß er göttlichen Wesens ist (*ἐαυτὸν ἐκ Θεῶν συνιστάμενον*), und frohlockt.

Die Befreiung von den Seelenmartern ist also eine Gottestat. Den Kampf und Sieg erleidet der Begnadigte. Den Sieg feiert er im Erleben der Allgegenwart. Nicht mit den leiblichen Augen, sondern durch die intellektuelle Wirksamkeit der Gotteskräfte fühlt er sich „im Himmel, auf der Erde, im Wasser, in der Luft, in den Tieren, in den Pflanzen, im Mutterleibe, vor dem Mutterleibe, nach dem Mutterleibe, überall“. Aber wie hängt der Inhalt dieses Erlebens zusammen mit dem von Stufe zu Stufe erkämpften Siege über die Leidenschaften und mit dem Erwerb der Kräfte der Dekas, die ein sittliches Ideal, wenn auch einseitig, vorschreiben? Die Bestandteile der Dekas sind gleichwertig mit den Tugenden, die das Wesen des Weisen ausmachen. Hier sind sie jedoch nicht als *ἀρεταί* angeführt — diese Kategorie wird überhaupt vermieden —, sondern als *δυνάμεις*, als verliehene Gotteskräfte.

In den Überschwang siegesfreudiger Erhebungen drängt sich der Gedanke an den irdischen Tod. Im Körper leben heißt im

Tode leben; wer nur ein körperliches Leben führt, ist des Todes würdig, so heißt es im ersten Traktat (I 20). Aber der aus den göttlichen Kräften bestehende Körper ist eine neue Lebensform, er stirbt nicht. Der sinnliche Körper in seinen drei Dimensionen, der aus dem Tierkreise sein Wesen erhalten hat, löst sich auf; „wir haben ihn verlassen“. Der mit der substantziellen Geburt (οὐσιώδης γένεσις) erworbene ist unauflösbar. Daher der Schluß: „Weißt du nicht, daß du Gott geworden bist und der Sohn des Einen“, der die Dekas der Kräfte in sich birgt? Damit ist Tat gleich seinem Vater geworden, dem dreimal erhabensten Hermes (§ 13 u. 14).

Die vollzogene Wiedergeburt schafft Raum für den geheimzuhaltenden Lobgesang, der von den „Kräften“ angestimmt ward, als Tat in die Ogdoas eintrat nach Durchwanderung der sieben Sphären<sup>1</sup>. Wie im ersten Abschnitt wird das Loblied von der Wiedergeburt als *ἦνολα λογική* bezeichnet. Während aber in jenem das Lied ein knapper, in sich abgerundeter Lobpreis des heiligen und allmächtigen Gottes ist, gliedert sich dieses kunstvoll in drei Strophen. Die erste preist die Herrlichkeit der Schöpfung in Weisen, die den Psalmen des Alten Testaments entsprächen, wenn sie nicht einen pantheistischen Grundton hätten. In der zweiten Strophe tritt der Lobpreisende hervor und vergegenwärtigt sich die „Kräfte“ der Dekas, die mit ihm Gott preisen. Die dritte Strophe enthält Dank für die vollkommene Erleuchtung und die Bitte um Erhaltung derselben.

Erfüllt von der Kraft und Herrlichkeit des Hermesliedes erhebt sich Tat zur Anrufung des Allvaters, der Herr und Mäc ist. Das ist das Gott angenehme Opfer (*δextrῇ ἦνολα*). „Deine Vernunft (ὁ σὸς λόγος) preiset dich durch mich<sup>2</sup>.“

Bemerkenswert für die Wertung dieses Hymnus, der als Höhepunkt „am Schluß des Ganzen“ steht, ist die Tatsache, daß nur in Verbindung mit ihm eine kultische Anweisung gegeben

1) § 17—20. Ganz unvermittelt tritt hier die Ogdoas ein, die I 26 im richtigen Zusammenhange steht. Sie ist die Stätte für die Lobgesänge der vom Körper Erlosten.

2) § 20. 21. Vgl. Asclepius c. 41: Hae sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus.

wird. Um ihn recht aufzufassen, soll Tat unter freiem Himmel, bei Sonnenuntergang nach Südwesten, bei Sonnenaufgang nach Osten schauend anbeten<sup>1</sup>.

\*                      \*

Es ist, wenn der Inhalt der beiden Abschnitte daraufhin geprüft wird, eine bunte Terminologie, die in ihnen Verwendung findet. Auffallend sind in beiden die häufigen Verührungen mit Ausdrücken, die im Neuen Testament sich finden. Nirgends aber sind sie so bestimmt wie die im ersten Traktat markierten Entlehnungen aus dem Schöpfungsbericht der Genesis. Was diese Verührungen für die neutestamentlichen Anschauungen bedeuten, bleibt im folgenden Abschnitt zu untersuchen. Hier steht zur Erwägung, ob sie zu den Wurzelbegriffen der Mystik gehören oder ob sie übernommen sind. Entscheidend ist für ihre Beurteilung ihre Eingliederung in den Zusammenhang der Gedanken. Machen sie den Eindruck von Eindringlingen, so dürfen sie als Lehngut angesehen werden und beweisen, daß den Offenbarungen des Poimandres die christliche Ausdrucksweise nicht fremd ist. Der Nachweis hierfür läßt sich nur in Einzelfällen erbringen; denn es ist nicht zu übersehen, daß in der hellenistischen Zeit ein weites Gebiet religiösen Gemeinguts vorhanden war.

Zunächst steht fest, daß der Zentralbegriff *Nûs* seit Anaxagoras in der griechischen Philosophie heimisch ist. Ob eine antithetische Beziehung darauf Phil. 4, 7 vorliegt?<sup>2</sup> Die verdeutlichenden Bezeichnungen des Wesens Gottes begegnen jedoch in den LXX und im Neuen Testament: Gott der Vater, der Herr (*κύριος*). Sein Wille (*θέλημα*) und Rat (*βουλή*, z. B. XIII 19) bestimmt das Schicksal der Menschen. Ihn treibt seine Barmherzigkeit (*ἐλεος* XIII 3. 10). Der *Nûs* hilft den Frommen zur

1) § 16. Entsprechend heißt es am Schluß des Asclepius c. 41: De adyto vero egressi, cum deum orare coepissent, in austrum respicientes [erant]. Sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum qui subsolanus dicitur. Zur pythagoreischen Kultsitte vgl. Plutarch, Numa c. 14.

2) Der Ausdruck *νοῦς Χριστοῦ* 1. Kor. 2, 16 ist durch das Zitat aus Jes. 40, 13 veranlaßt.

Selbstbehauptung (I 22), wie Jesus nach Hebr. 2, 18. 4, 15. Aber der Mns leidet nicht wie der sich opfernde Hohepriester. „Die Gegenwart (παρουσία) des Mns wird ihnen Hilfe.“ Auch Jesus verheißt den Seinen seine ewige Gegenwart (Matth. 28, 20. Joh. 14, 18), aber auf Grund der sittlich=religiösen Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus. παρουσία sodann steht nicht im Sinne des christlichen Terminus. Auch der Myste hat von Gott Erbarmen erfahren (ἐλεηθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ XIII 8). Die Wendung trifft im Wortlaut zusammen mit des Paulus Selbstcharakteristik, er rede als einer, dessen sich der Herr erbarmt hat, so daß er zuverlässig sei (I. Kor. 7, 25: ὡς ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστός εἶναι). Aber die Beziehung ist grundverschieden: dort geht der Ausdruck auf die Befreiung des ἐνδιόθετος ἀνθρώπος, des in das Körpergefangnis gebundenen Kindes des Mns, von den Seelenmartern, hier auf die Zuverlässigkeit des Paulus als Zeuge für die Weisungen Jesu (vgl. auch Röm. 12, 1. 3). Gegenseitige Bedingtheit wird sich aus diesen Analogien kaum erschließen lassen.

Für die Betätigungen des höchsten Gottes werden die Ausdrücke gebraucht: λόγος, δύναμις, πνεῦμα. Alle drei dienen der Stoa zur Bestimmung des Wirkens der Weltseele, in dem nach der energetischen Grundanschauung dieser Philosophie sich Physisches und Ethisches nicht scharf scheidet. Im Poimandres liegt der Schwerpunkt dieser Begriffe in ihrer Verwendung für die Weltentstehung, also auf physischem Gebiet, aber der Sprachgebrauch schwankt. Dies gilt nicht nur von den beiden Rahmenstücken I und XIII, sondern von allen Traktaten.

Der Logos ist das schöpferische Prinzip (IV 1), er wird gleichgesetzt mit φῶς und ζωή (XI 13. 14), dem Wesen des Mns, und doch wieder davon unterschieden als sein Gewand (X 16). Als heiliges Wort kommt er aus dem Licht und gesellt sich der Natur (I 5), „Gott sprach durch das heilige Wort“ (I 18), durch das heilige Wort gebär (ἀπεκύησε) der Mns den andern Mns, den Demiurgen (I 9). Als λόγος πνευματικός bewegt er die Elemente, er ist das leuchtende Wort, der Sohn Gottes (I 6)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>) Man sollte erwarten, daß der Logos mit dem ἀνθρώπος εἷς, dem Urheber der παλιγγενεσία (XIII 4), gleichgesetzt wird; das geschieht aber nicht.

Dann wieder steht λόγος im Sinne der mitgeteilten übernatürlichen Kraft: „Dein Logos besingt dich durch mich“ (XIII 18). Es ist die „Bemunft des Herrn, die in dir sieht und hört“. Durch die ζωή ist er mit dem Nûs vereinigt (XII 12. 13). Von ihm gehen letztlich die λογικά θυσίαι, die Logosopfer, aus, durch die der νοῦς verherrlicht wird nach Wesen und Werken und die allein ein Gott angenehmes Opfer sind, θυσία δεκτή (I 31. XIII 18. 19. 21). Sodann ist Logos in spezifischem Sinne das offenbarte Wort der mystischen Geheimlehre<sup>1</sup>, das da überliefert werden muß, da es sonst unzugänglich bleibt (XIII 1); es ist Offenbarungsrede (I 21) und wird als Weisheitsrede ausgesäet, die zur Vergottung führt (I 29. 30). Endlich heißt Logos auch kurzweg die Bemunft überhaupt als die den Menschen von den Tieren unterscheidende Kraft, die aber vom Nûs zu unterscheiden ist (IV 3). Das Wesen der Seele wird demgemäß durch folgende Verkettung umschrieben: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι (X 13, vgl. ferner IV 3. XII 3. XIII 8).

Für einige dieser Bedeutungen des Logosbegriffs bietet auch der Sprachgebrauch des Neuen Testaments Analogien. Den Logos als schöpferische Kraft, dessen Wesen Licht und Leben ist, kennt das Johannesevangelium (Joh. I, 1—3; vgl. Apok. 19, 13). Logos als Offenbarungswort, als Verkündigung, als Saat, die Frucht bringt (3. B. Marc. 4, 14), als Offenbarungsrede, die Weisheit und Erkenntnis vermittelt (1. Kor. 12, 8), als Kraft der Neugeburt (Jak. 1, 18)<sup>2</sup> zählt zum ständigen Sprachgut. Dazu kommt die reichliche Verwendung des Ausdrucks in allgemeinem Sinne von der Rede im Unterschiede von der Tat, von guter und übler Rede, für welche Poimandres keine Analogien hat. Direkten Parallelismus der Gedankenkreise bietet der Prolog des Johannesevangeliums. Eine gegenseitige Abhängigkeit läßt sich aber nicht behaupten, da hinter den beiden Aussagen die hellenische Logoslehre, der Alexandrinismus Philos und die

1) XIII 1: λόγος ἀπόκρυφος. Stobaeus Ecl. I 286, 5 B. Vgl. 291, 10: δοθὲς λόγος.

2) Bezeichnend ist der Abstand des Sinns dieser Wendung von I 9: ὁ νοῦς . . . ἀπεκύησε λόγον ἕτερον νοῦν δημιουργόν.

Weisheitslehre des Alten Testaments stehen<sup>1</sup>. Eher könnte der eigenthümliche Ausdruck *λογικαὶ θυσίαι* so beurteilt werden, dem bei Paulus Röm. 12, 1 *λογικὴ λατρεία* und im ersten Petrusbrief 2, 2 *λογικὸν ἄδολον γάλα* eine Analogie bieten. Aber wie verschieden ist der Sinn! Im Poimandres (XIII 18) werden die *λογικαὶ θυσίαι* als die vom Logos eingegebenen Gebete bezeichnet (*ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε*), bei Paulus ist *λογικὴ λατρεία* die Kategorie für die Heiligung des Leibes im Gegensatz zu der *λατρεία ἀλογος* des heidnischen Opferkults, bei Petrus die Verbildlichung der schlichten Verkündigung der Wahrheit im Unterschiede von aller Irrlehre. Hätte Paulus einen dem Poimandres entsprechenden Gedanken wiedergeben wollen, so würde er nicht *λογικαί*, sondern *πνευματικαὶ θυσίαι* geschrieben haben<sup>2</sup>. Zusammen klingt auch Poim. XIII 21 *πέμπων δεκτὴν θυσίαν τῷ . . θεῷ* mit Phil. 4, 18. Dies ist eine christliche Wendung.

Im technischen Sinne wird sodann *δύναμις* verwandt, um den Inbegriff aller göttlichen Wirkungen zu bezeichnen. Gott ist die *ἐνέργεια τῶν δυνάμεων* (XIII 18). Als Kraft teilt Gott sich mit, die Kraft ist daher der *νοῦς ἐν ἐμοί, ἡ διὰ δυνάμεων νοητικὴ ἐνέργεια* (XIII 11. 17). Als selbständige Potenzen preisen die Kräfte Gott in der Gotteswelt über der Aechtheit mit lieblicher<sup>3</sup> Stimme (I 26). Poimandres singt: „Ich danke dir, Vater, Wirkung der Kräfte (*ἐνέργεια τῶν δυνάμεων*), ich danke dir, Gott, Kraft meiner Wirkungen“. „Dies schreien die Kräfte, die in mir sind“ (XIII 18. 19). Diese Kräfte werden dem Mysten in der seelenzeugenden Dekas der göttlichen Gaben zu teil, welche die Seelenmartern besiegen und die Fesseln des Leibeszerkers brechen (XIII 8. 9). Daher ist sie der Erzeuger

1) Vgl. M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872. Zum Verhältnis der Logoslehre des Johannes und des Poimandres vgl. den dritten Abschnitt.

2) Eher könnte der Ausdruck im Poimandres durch den späteren liturgischen Sprachgebrauch veranlaßt sein. Vgl. z. B. in der Liturgie des Markus Wendungen wie *τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ λογικόν σου θυσιαστήριον — προσφέρωμεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναμικτὴν λατρείαν ταύτην* (F. E. Brightman, liturgies eastern and western, 1896, I 115, 16 [118, 27]; 126, 5).

3) Richtiger „eigener“, s. ob. S. 25 H. 1.

(γενεσιουργός) der Wiedergeburt des Mysten, „das All in Allem, das aus allen Kräften besteht“ (XIII 2). Das Endziel aber aller seiner Wirkungen ist das Aufgehen in das All (XIII 11). Der Myste wird zur δύναμις (I 26). So vermischt sich auch Poimandres nach Vollzug seiner Offenbarung mit den „Kräften“ (I 27), man darf sagen, er löst sich auf in die Unendlichkeit.

Das ist ein technischer Sprachgebrauch, neben dem eigenartig die reichliche Verwendung von δύναμις in den neutestamentlichen Schriften steht. Wie im Alten Testament bezeichnet *δυνάμεις* neben *σημεῖα* und *τέρατα* Wundertaten, die als Wirkungen Gottes bestimmt werden (3. B. Luk. 5, 17. 2. Kor. 13, 4). Paulus wirkt durch den Beweis von Geist und Kraft (1. Kor. 2, 4). Daher ist δύναμις die Kategorie für die Erfolge der Verkündigung (1. Thess. 1, 5. 2. Kor. 2, 6). Nur insofern trifft der Sinn von *δυνάμεις* mit antiken Anschauungen zusammen, als sie mit übernatürlichen Wesen in Enumerationen in eine Reihe gestellt (3. B. Röm. 8, 38 f. Eph. 1, 21) und „die Kräfte des Himmels“ mit Sonne, Mond und Sternen gleichgesetzt werden (Matth. 24, 29. Mark. 13, 25. Luk. 21, 26). Diese Bezeichnungen sind Entlehnungen aus der Umwelt; die Kräfte der Himmel stammen aus Jes. 34, 4 LXX. Die *δυνάμεις* als übernatürliche Wesen finden sich im Spätjudentum<sup>1</sup>. Auch das Urteil des Herodes über Jesus (Matth. 14, 2): „die Kräfte wirken in ihm“ entspricht der Mystik.

Eine Verbindung von δύναμις und πνεῦμα, wie sie Paulus vollzieht, hat zum Gegenstück die mystische Anschauung, daß in der Dekas der göttlichen Kräfte Licht und Leben geeint sei, woher die Einheit des Geistes (ἡ ἐνὰς τοῦ πνεύματος) entspringt (XIII 12). Das erinnert an die Aufzählung der Gnadengaben (1. Kor. 12, 6—11), die mit der These schließt: „All dies wirkt ein und derselbe Geist“. Dies ist jedoch eine isolierte Analogie, denn sonst ist πνεῦμα im Poimandres, das verhältnismäßig selten benutzt wird, im kosmischen Sinne genommen. Der λόγος πνευματικός (I 5) ist die welt schöpferische Macht. Das

1) Doch vgl. auch Porphyrius, De abstinentia carnium II 2 ed. Nauck d. 133: δαίμοσιν ἢ θεοῖς ἢ τιαι δυνάμεσιν θῆσαι.

πνεῦμα λεπτόν νοερόν wird durch göttliche Kraft dem Chaos mitgeteilt (III 1). Das πνεῦμα ist der ψυχή nachgeordnet als physische Lebenskraft (X 13), es ist das Kleid der Seele (XI 13. 16. 17), es ist der Wind, aus dem wie aus dem Vogelflug, der Eingeweideschau, dem Rauschen der Eiche von dem Erleuchteten die Zukunft verkündet werden kann (XII 19). Somit steht die Zurückführung der Dekeas der Gotteskräfte auf das πνεῦμα gleich der Anrufung πνεῦμα θεέ (XIII 19) wie ein Fremdkörper in dem sonstigen Sprachgebrauch. Christliche Beeinflussung ist hier wahrscheinlich.

In den Bereich der die göttlichen Wirkungen kennzeichnenden Ausdrücke gehört auch ἐξουσία. Der Urmensch ist ausgerüstet mit πᾶσα ἐξουσία, nachdem er sich vom Vater getrennt hat, d. h. er besitzt die Gnosis und die Kraft zu schöpferischem Handeln. Kraft derselben erkennt und begreift er die Werke seiner Brüder und ist der Herr über die sterblichen und unvernünftigen Wesen der Welt (I 13. 14). Auch der Erdenmensch hat, insofern er unsterblich ist, die Macht über alles (τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν I 32). Theurgische Leistungen werden von dieser „Macht“ nicht ausgeschlossen, aber sie sind auch nicht ausgeschlossen.

Auch im Neuen Testament wird ἐξουσία im prägnanten Sinne gebraucht. Die Wunder, die Jesus wirkt, die Kraft seiner Lehre werden auf die ihm verliehene ἐξουσία zurückgeführt (Matth. 7, 29. 9, 6. Mark. 1, 22. 27. Luk. 4, 32. 36. Joh. 5, 27. 17, 2). Die Gotteskindschaft wird verliehen durch die den Gläubigen zugeeignete ἐξουσία. Paulus kennzeichnet seine apostolische Autorität und ihre Ansprüche und Leistungen als ἐξουσία (I. Kor. 9, 4 f. 2. Kor. 10, 8). Wie δυνάμεις und ἀρχαί dient auch ἐξουσίαι zur Bezeichnung überirdischer Wesen (I. Kor. 15, 24 u. ö.). Darf nun hier ein direkter Austausch des Wortes angenommen werden? Die Orientierung des Sinns deckt sich jedenfalls nicht, und der Ausdruck bot sich von selber dar, wo Leistungen und Ansprüche durch eine höhere Macht legitimiert werden sollen.

Auch sonstiges Zusammentreffen des Sprachguts erklärt sich aus dem der religiösen Welt der Antike gemeinsamen Geistesbesitz. Hierher gehören die Ausdrücke für Gebet: εὐλογία, εὐχαριστία, εὐλογεῖν; die Schilderungen des Seelenzustandes der

Sinnesmenschen durch Schlaf, Trunkenheit, Irrwahn<sup>1</sup> und der gegenteiligen Beschaffenheit durch Nüchternsein (*νήγειν* I 27. 30. VII 1); die Wendung *εἰς ζῶην χωρεῖν* (I 21, vgl. Joh. 5, 24), wohl auch *σωτηρία* (VII 2) und *σώζεσθαι*, das allerdings mit *θεοῦσθαι* gleichgesetzt wird (I 29. IX 5. XIII 1), desgleichen *λύειν τὸ σκήνος* (XIII 15) vom irdischen Tode. Für diese Wendung gaben Pythagoras und Plato den Anlaß<sup>2</sup>. Zu *ἡ τοῦ θανάτου ὁδός* bietet Matth. 7, 13 f. eine Parallele. Bei *κηρύσσειν*, *κήρυγμα* (I 27. IV 4) könnte an christlichen Einfluß gedacht werden, obwohl auch Epiktet sich als *κήρυξ* der Wahrheit charakterisiert. Befremdend wirkt im Poimandres (XIII 9) der paulinische Terminus *δικαιοῦσθαι*. Paulus nimmt ihn im Sinne von *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* (Röm. 4, 2 f.), von der Sündenvergebung aus Gnaden<sup>3</sup>. Poimandres beleuchtet die standhafte Enthaltensamkeit (*καρτερία*), die Kraft wider die Begierde. Sie ist die Stütze der Gerechtigkeit; „denn siehe, wie sie, getrennt von der Schöpfung<sup>4</sup>, die Ungerechtigkeit ausgetrieben hat. Wir sind gerecht geworden (*ἐδικαιώθημεν*), mein Kind, weil die Ungerechtigkeit entfernt ist.“ Hier also heißt *δικαιοῦσθαι* nicht freisprechen, sondern gerecht machen, eine Bedeutung, welche auch die Wendung: „Wer da gestorben ist, der ist gerechtfertigt worden von der Sünde“ (Röm. 6, 7) nicht hat; denn „der Sünde sterben“ faßt Paulus nicht als magischen Vorgang, sondern als die sittliche Wirkung des Glaubens<sup>5</sup>. Trotz des verschiedenen Sinnes scheint es wahrscheinlich, daß der singuläre Ausdruck durch die Kenntniß des christlichen Sprachgebrauchs veranlaßt ist.

Die relative Unabhängigkeit der Gedankenführung tritt wiederum deutlich ins Licht, wo verwandte Interessen zum Ausdruck kommen. Die Aufzählung der zwölf Laster und der zehn Kräfte des Wiedergeborenen (XIII 7) drängen zu einem Vergleich mit den gleichartigen Stücken im Neuen Testamente. Im

1) I 28: *συνοδεύειν τῇ πλάνῃ*, vgl. 2. Petr. 2, 18: *ἐν πλάνῃ ἀναστρέφειν*, Eph. 4, 14: *μεθοδία τῆς πλάνης* u. d.

2) Vgl. Heinrichi, Erklärung des II. Korintherbriefs (1887) zu 5, 1.

3) Vgl. dazu die Wertung des Todes Jesu als Veranstaltung der Liebe Gottes (Röm. 5, 6—8).

4) Neben *κτίσεως* ist *κτῆσεως* überliefert, das keinen Sinn gibt.

5) Röm. 6, 12. Näheres im dritten Abschnitt.

Poimandres werden die Unzuchtsünden nicht bestimmt erwähnt, nur das allgemeine ἀκρασία bringt er; im Neuen Testamente sind sie besonders stark betont. Mark. 7, 21 f. hat von jenen zwölf Lastern nur πλεονεξία und δόλος, Röm. 1, 29 f. unter einundzwanzig nur die ἀδικία, πλεονεξία, κακία, φθόνος, δόλος, Gal. 5, 19 f. unter den fünfzehn „Werken des Fleisches“ nur φθόνος; 1. Kor. 6, 9 f. bietet keine Parallele. Die Hauptsünde der Mystik ist die ἄγνοια oder ἀγνωσία. Im Neuen Testamente kommt ἀγνωσία einmal (1. Kor. 15, 34) in verwandtem Sinne vor: schuldvolles Verkennen Gottes; ἄγνοια dagegen geht auf unverschuldetes Nichtwissen (z. B. Act. 17, 30. Eph. 4, 18). λύπη, das in der Reihe der zwölf Seelenmartern an zweiter Stelle steht, braucht Paulus einmal entsprechend: ἡ τοῦ κόσμου λύπη, die Verzweiflung ohne Hoffnung (2. Kor. 7, 10). ἀκρασία, die dritte Seelenmarter, findet sich nur Matth. 23, 25. 1. Kor. 7, 5. ἐπιθυμία ist reichlich als allgemeine Kategorie gebraucht, bei Paulus oft in Verbindung mit σάρξ. Die siebente τιμωρία ist die ἀπάτη, die XIII 1 durch τοῦ κόσμου näher bestimmt wird. Hierzu bieten ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου (Matth. 13, 22) und ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας (Hebr. 3, 13) Parallelen. Die neunte τιμωρία, die ὁργή als sündhafte Äußerung, findet sich auch Kol. 3, 8. 1. Tim. 2, 8. Jak. 1, 19 f. προπέτεια, die elfte τιμωρία fehlt im Neuen Testamente, das aber προπετής hat (Act. 19, 36. 2. Tim. 3, 4). Übereinstimmend wird übrigens als Kategorie für Vergänglichkeit und Verderbtheit der Welt φθορά gebraucht (1 28. Röm. 8, 21. 1. Kor. 15, 42. 50. 2. Petr. 1, 4. 2, 12).

In der Dekas der Gotteskräfte hat die γνώσις Θεοῦ (τὸ μόνον σωτήριον X 15) die erste Stelle; sie besiegt die ἄγνοια und als Erkenntnis der wahren Freude (γνώσις χαρᾶς) die λύπη. Die γνώσις im Neuen Testamente ist der πίστις und der ἀγάπη untergeordnet (1. Kor. 8, 1. 13, 2), auch im Johannes-evangelium (z. B. 6, 69. 7, 17. 17, 8). Die ἀλήθεια steht der ἀπάτη entgegen. Im Poimandres begegnet der Begriff selten, desgleichen ψεύδος, dessen Sinn gleichfalls bedeutsam von dem neutestamentlichen absticht. Hier bezeichnet es alles Widergöttliche, dort den Wandel der irdischen Erscheinung im Werden und Vergehen (XIII 5). Im Neuen Testamente, namentlich in den johanneischen Schriften, ist ἀλήθεια der technische Ausdruck für die Gottes-

wahrheit des Evangeliums, die sich in Christus verkörpert (14, 6). *κοινωνία* schließt im Sinne von Mitteilbarkeit, Wohltätigkeit die *πλεονεξία* aus. Ebenso wird *κοινωνεῖν* und *κοινωνία* im Neuen Testamente gebraucht (Röm. 12, 13. 2. Kor. 9, 13), findet aber auch sonst eine beziehungsreiche Verwendung. Im Poimandres steht der Ausdruck nur noch X 22 (= Stobaeus Ecl. I 303, 15 W.). *κοινωνία ψυχῶν* drückt dort in eigentümlicher Weise die Seelengemeinschaft zwischen Göttern, Menschen und unvernünftigen Wesen aus, welche den Weltzusammenhang erhält.

\* \* \*

Die von Traktat I und XIII eingerahmten Stücke II—XII bieten Ergänzungen und Erweiterungen der in jenen dargelegten Anschauungen. Auch bei ihnen liegt der Schwerpunkt in den Problemen des Welterkennens, wobei auch auf manche rein theoretische Erwägungen, wie über das Wesen der Bewegung, über den Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen, eingegangen wird. In neuen Ansätzen wird sodann das Wesen des Menschen nach seiner Zwiegestalt und der Tatbestand des Bösen beleuchtet, ebenso die Frage nach dem Tode und die Wege zur Vergottung. Die Erörterungen stehen in losem Gefüge nebeneinander. Jede hat ihren besonderen Titel, der wohl auf das Werk hinweist, aus dem sie übernommen ist. Als Empfänger der Aufschlüsse sind Asklepios und Tat genannt. Damit ist der Inhalt als mystische Geheimlehre gekennzeichnet. Die an Ammon gerichteten Schriften enthalten Physik und Ethik<sup>1</sup>. An Widersprüchen fehlt es nicht. Pantheistische und dualistische Aussagen, emanatistischer Ursprung der Welt und Schöpfung derselben durch Willen und Wort Gottes werden ohne Ausgleichung mit einander beigebracht, auch die ethischen Forderungen sind unvermittelt eingeführt. Eine geschlossene, einheitlich durchgeführte Terminologie wird auch in diesen Traktaten vermißt, in denen

1) Vgl. (Apulejus) Asclepius sive dialogus Hermetis Trismegisti c. 1: Trismegistus hat Ammon zahlreiche Schriften gewidmet als seinem sehr geliebten und guten Sohn, und zwar multa physica ex ethicaque quam plurima. [Für das überlieferte ex ethicaque lesen allerdings Thomas mit Eumont exotericaque und Hildebrand — unter Hinweis auf Reizenstein, Poimandres 117 und 126 A. 1 — diexodicaque.]

verschiedentlich sonst nicht benutzte Begriffe wie bekannte Größen eingeführt sind. In der folgenden Überschau sind die Grundgedanken und das Verhältniß der Ausführungen zueinander hervorgehoben.

\*

\*

\*

Der zweite Traktat trägt den Titel „Des Hermes Trismegistos allgemeines Gespräch mit Asklepios“ (*λόγος καθολικός*). Es ist eine Art Prinzipienlehre in Deduktionen, eine Einführung (*προγνώσις*) in die Natur des Alls (§ 17). Platonische, aristotelische und neoplatonische Philosopheme sind hier aufgenommen. Der Anfang des Stücks (§ 1—4) ist nur bei Stobaeus (Ecl. I 157) erhalten.

Der Traktat will das Wesen Gottes bestimmen. Er beginnt mit einer spitzfindigen, dunklen Erörterung über das Wesen der Bewegung und des Unkörperlichen nach seinem Verhältniß zum Körperlichen, wobei auch auf das Sternbild des Vären als das Unbewegte im Gegensatz zu den stets sich bewegenden Planeten hingewiesen wird (§ 1—12). Das Ergebnis ist, daß das Unbewegte die Ursache aller Bewegung ist und das Unkörperliche entweder göttlich ist oder Gott. Denn unkörperlich ist alles Übernatürliche, „der Nûs<sup>1</sup>, der ganz und gar sich selbst umfaßt, frei von jedem Körper, unbewegt, leidenschaftslos betreffs des Körpers und ohne fühlbare Wesenheit (*ἀναγής*), unveränderlich (*αὐτός ἐν ἑαυτῷ ἐστώς*), das All umfassend und das Seiende beglückend (*σωτήριος τῶν ὄντων*). Wie Strahlen geht von ihm das Gute aus, die Wahrheit, das Urlicht (*ἀρχέτυπον φῶς*), das Urbild der Seele“ (§ 12). Keines von diesen allen ist Gott, sondern er ist die Ursache von allem. Deshalb ist Gott allein gut. „Er allein gibt alles und empfängt nichts.“ Nichts anderes darf gut genannt werden. Nur aus Unwissenheit werden Götter und Menschen gut genannt (§ 13—16).

Wie Gott allein gut ist, so ist er auch der Vater. Der Gute und der Vater sind die Namen, die ihm in absolutem Sinne zukommen. Vater ist er, weil er alles hervorbringt (*διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων*). „Darum ist der ernstliche Wille (*σπουδή*)

1) καὶ λόγος fehlt bei Stobaeus, und zwar mit Recht.

im Leben und der frömmste für die Wohlgesinnten die Kinderzeugung und das größte Unglück und die größte Gottlosigkeit, kinderlos aus der Menschheit auszuschneiden.“ Die Strafe der Kinderlosen ist die Verbannung in ein geschlechtsloses Geschöpf (§ 17).

Eine erhabene Umschreibung des Wesens Gottes: der Gute und der Vater des Alls. Sie erinnert an das Wort Jesu: „Niemand ist gut als der einige Gott“ (Mark. 10, 18). Aber die These, daß der höchste Gott vom *νοῦς* zu unterscheiden sei, steht in schroffem Widerspruch mit der Gleichsetzung beider (I 6). Bedeutsam ist aber die Bestimmung der Vaterschaft Gottes, die sich in der schaffenden Kraft betätigt. In diesem Sinne nennt Jesus Gott nicht seinen Vater. Dem Mysten liegt daher als wichtigste Pflicht ob die Fortpflanzung seines Geschlechts. Dies ist überraschend, denn wie reimt sich das mit dem Streben, sich aus dem Gefängnis des Leibes zu befreien? Charakteristisch für die Mystik ist sonst der asketische Zug. „Den Leib zu hassen“ (IV 6) ist ihre Forderung. Hier stimmt sie überein mit der antiasketischen Wertung der ehelichen Pflicht, die 1. Tim. 2, 15. 5, 14 kräftig betont wird: die Mutterschaft erwirbt das Heil, die jüngeren Weiber sollen heiraten, Kinder gebären und den Hausstand in Ordnung halten. Innerhalb der christlichen Ethik haben diese Beherzigungen ihren sicheren Platz, in der Mystik bleiben sie fremdartig. In ihrem Sinne ist vielmehr das Logion des Ägypterevangeliums: „Wie lange werden die Menschen sterben? — So lange als die Weiber gebären. — Ich bin gekommen aufzuheben die Werke der Weiblichkeit“<sup>1</sup>.

\*                      \*

Der dritte Traktat hat die Aufschrift: „Des Hermes Trismegistos heilige Rede“ (*λόγος ἱερός*). Er will eine religiöse Verherrlichung der Schöpfung sein; denn *λόγος ἱερός* ist der technische Ausdruck für epideiktische Reden religiösen Inhalts. Die Fassung ist schwungvoll. Der Anfang hat hymnischen Charakter. Die Rede handelt vom Ursprunge der Welt und geht teils parallel mit dem Schöpfungsbericht des ersten Traktats, teils

1) Vgl. oben S. 21 A. 2.

spannt sie sich mit dessen Grundanschauung, daß die Welt durch das schöpferische Wort des νοῦς aus der Nacht des Chaos in Erscheinung getreten sei<sup>1</sup>. Hier ist die Entstehung der Welt als ein Prozeß aufgefaßt, in dem Gott und Natur unter dem Gebot der Notwendigkeit zusammenwirken. „Denn das Göttliche ist die ganze Zusammenmischung der Welt, die durch die Natur zur Anschauung kommt<sup>2</sup>; denn in dem Göttlichen hat auch die Natur ihren Bestand“ (§ 4). Die Terminologie ist eigentümlich. Die in Betracht gezogenen Begriffe werden, ohne daß ihr gegenseitiges Verhältnis deutlich wird, aneinandergereiht. „Prinzip (ἀρχή) des Seienden ist Gott und Vernunft (νοῦς) und Natur und Stoff (ὕλη), da er Weisheit zur Erweisung von allem ist. Prinzip ist das Göttliche und Natur und Wirkung und Notwendigkeit und Ziel und Erneuerung.“ Unvermittelt werden dann die Götter eingeführt, welche durch Sichtung der keimkräftigen Natur (τῷσεως ἐνσπόρου) nach dem Auftrag, der ihnen gegeben ist, Tiere und Menschen bilden<sup>3</sup>. „Den Menschen aber brachten sie aus dem Samen hervor, daß er erkenne die göttlichen Werke und ein wirksames Zeugnis von der Natur gebe“, daß er wachse und sich mehre, den Weltzusammenhang verstehe, Gutes und Übles unterscheide und den kunstvollen Aufbau von dem Guten ganz entdecke (πᾶσαν [nicht πασῶν] ἀγαθῶν δαίδαλουργίαν εὑρεῖν). So vollendet der Mensch an seinem Teile den Kreislauf des Seienden, wie er in der Planetenwelt sich vollzieht, um darin aufgelöst zu werden.

Deutlich liegt, in wörtlichem Zusammenklingen mit I 18<sup>4</sup>, die Beziehung auf den Schöpfungsbericht der Genesiß vor. Andererseits ist die Gleichsetzung der Gestirne mit den Stern-  
göttern deutlicher hervorgehoben als in jenem Traktat: τὰ ἄστρα  
σὺν τοῖς ἐν αὐτοῖς θεοῖς.

\*

\*

\*

1) Vgl. auch IV 1: τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ.

2) Ich lese φύσει ἀναθεωρουμένη, nicht ἀνανεουμένη.

3) Ähnlich die Κόρη κόσμου, Stobaeus I 393, 11f. W.

4) Hier (§ 3) wie dort ἀξάνεσθαι ἐν ἀξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει.

Das vierte Stück hat die Überschrift „Das Mischgefäß oder (die) Einheit (ὁ κρατὴρ ἡ μονάς). *κρατὴρ* erinnert an das Gefäß, in dem der höchste Gott die Mischungen vornimmt, aus denen die Seelen gebildet werden (Plato, *Timaeus* 41<sup>d</sup>, vgl. die *Κόρη κόσμου*, Stobaeus I 389, 5 f. W.). Hermes unterredet sich mit seinem Sohne Tat und gibt ihm auf seine Fragen wichtige ergänzende Aufschlüsse. Sie erläutern zunächst drei Probleme: Warum teilte nicht allen Menschen Gott den Nûs mit? Wie erhält der Mensch den Nûs? Wie behauptet er sich im Besitz des Nûs? (§ 1—7). In Verbindung damit wird die Frage nach dem Ursprung des Übels kurz erledigt mit dunklen Darlegungen über das Wesen der „Freiheit“, die unförperlich, also göttlich ist, und als ordnendes Prinzip (*ἀρχή*) und Wurzel alles Seienden sich auswirkt (§ 7—11). Diese Aufschlüsse werden unter der hier neu eingeführten Kategorie der Wissenschaft (*ἐπιστήμη* § 6) beigebracht und nach ihrer Beschaffenheit als Schauung (*θεά* § 5. 11) charakterisiert. Der durch den Nûs Vollkommene ist ein Anschauer (*θεατής*) der Werke Gottes geworden (§ 2).

Besonders deutlich enthüllt sich in diesem Traktat die Spannung zweier Weltanschauungen. Einerseits ist die höhere Ausstattung des Mysten das Gottesgeschenk (*ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεά*); wie ein Magnet zieht die Anschauung des Bildes der Einheit empor zum Seelenaufstieg (§ 5. 11). Andererseits ist der mitgeteilte Nûs ein Kampfspreis (*ἀθλον* § 3). Der Mensch ist vor die Wahl gestellt zwischen dem Weg zur Vergottung oder der Knechtung durch den Erdenleib und die tierischen Begierden. Wählt er die letztere, so ist das seine Schuld. „Gott ist unschuldig, wir sind schuld am Bösen“ (§ 8). Dies ist platonische Lehre, die in den berühmten Satz gefaßt ist: *αἰτία ἐλουμένον· θεὸς ἀναίτιος* (Rep. X 617<sup>o</sup>), dem auf Inschriften ganz im Sinne der Mystik hinzugefügt ist: *πᾶσα δὲ ψυχὴ ἀθάνατος*. Wenn aber hier die üble Willensrichtung des Menschen das Böse in die Welt ruft, so steht damit in Widerspruch die Auffassung des Menschenwesens als eines doppelt und entgegengesetzt ohne sein Zutun bestimmten. Diese zwiespältige Doppelheit ist ihm anerschaffen (I 15).

Wie im ersten Abschnitt wird die Schöpfung der Welt auf das Wort Gottes zurückgeführt. „Der Schöpfer schuf die ganze

Welt nicht mit Händen, sondern durch Logos“ (§ 1). Sofort aber werden (anders wie I 6) Nûs und Logos voneinander unterschieden. Alle Menschen besitzen den Logos, aber nicht alle den Nûs; der Logos erschließt ihnen jedoch nicht den Weg zur Vergottung (§ 3). Wie nun wird der Nûs erlangt? Durch einen sakramentalen Akt, zu dem das Menschenherz durch Heroldsruf (*κηρύγμα*) eingeladen wird. Ein Mischkrug ist mit Nûs gefüllt. „Herz, tauche dich ein in diesen Mischkrug, wenn du es vermagst, wenn du glaubst (*πιστεύειν*), daß du emporsteigst zu dem, der da herniedergesandt hat diesen Krater, wenn du erkennst, wozu du geschaffen bist“ (§ 4—6).

Nur hier ist im Poimandres das Sakrament eingeführt. Eine deutliche Vorstellung von dem Akt seiner Vollziehung ist kaum zu gewinnen: das Herz soll sich eintauchen in den großen Krater, der mit Nûs gefüllt ist. Dies gewährt die Vorstellung eines inneren Vorgangs. Ob Zeremonien damit verbunden waren, etwa wie sie Apulejus bei seiner Einweihung in die Mysterien der Isis anschaulich schildert (Metamorph. XI 23 f.), bleibt dunkel. Höchst auffallend aber ist die Terminologie. Der Krater erinnert an die orphischen Beihen. In der orphischen Literatur wird eine Schrift unter dem Titel *κρατήρ* (oder *κρατήρες*) erwähnt, deren Fragmente (Fr. 158—162) allerdings kein deutliches Bild von ihrem Inhalt geben. Es ist darin wohl von dem Gefäß gehandelt, in dem die Weltelemente gemischt werden, das *κραμα*, das den Samen (*τὰ σπέρματα*) enthält für alle Lebewesen, insbesondere für die Menschen<sup>1</sup>. Daran erinnert auch der große Krater in der Unterwelt, in dem drei Dämonen mancherlei Flüssigkeiten mischen und aus dem die Träume und Gesichte aufsteigen<sup>2</sup>.

In diesen Ausführungen fallen eine Anzahl von Ausdrücken auf, die auch in den neutestamentlichen Schriften geläufig sind. *βαπτίζειν* erinnert an die christliche Taufe. *πιστεύειν* wirkt

1) Plato, Timaios 41<sup>a</sup>: πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατήρα ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντός ψυχὴν κεραννὺς ἐμιογε; vgl. Plutarch adv. Colotem 5 p. 1109<sup>e</sup>: τὸ αἰσθητὸν κραμα παντοδαπῶν ποιότητων. Vgl. dazu die *Κόρη κόσμου* Stob. Ecl. I 389, 6f. W.

2) Plutarch, De sera numinis vindicta c. 22 p. 566<sup>b</sup> c. Vgl. A. Dieterich, *Nekyia* (1893) S. 146.

überraschend. Hier wie dort drückt es die willige, vertrauensvolle Hingabe aus. Wie es sich in den Anschauungskreis der Mystik einfügt, zeigt IX 10. ἄθλον entspricht dem christlichen βραβεῖον (I. Kor. 9, 24). ἡ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ δωρεά erinnert an Jesu Wort an die Samariterin (Joh. 4, 10). καταφρονεῖν πάντων τῶν σωματικῶν und μισεῖν τὸ σῶμα klingen zusammen mit Mahnungen wie Luk. 14, 26: „seine Seele hassen“ oder Hebr. 12, 2: „die Schmach verachten“. ἀπολλύναι (§ 7) im Sinne vom ewigen Verderben gehört zu den geläufigsten christlichen Worten, aber allerdings steht es nie im Gegensatz zu ἀποθεῶσαι. κήρυξ, κήρυγμα, κηρύσσειν kehrt hier wieder (vgl. I 27). Hier scheint in der Tat christlicher Sprachgebrauch eingewirkt zu haben.

\*                      \*

Der fünfte Abschnitt hat einen neuen Grundton. Die Rede ist besonders gehoben auf den Gebetston gestimmt. Der Hymnus am Schluß, der ähnlich wie im ersten und dreizehnten Stück das Ergebnis der Offenbarungen in ein Gebetslied faßt, enthält blendende Antithesen, von denen allerdings der prosaische Abschluß wie ein Anhängsel absticht (§ 11). Hermes Trismegistos enthüllt seinem Sohne Tat die paradoxe Wahrheit, daß Gott als Unsichtbarer der Allersichtbarste ist. Um dies darzutun, bewegen sich die Gedanken in den Geleisen des „physikotheologischen Gottesbeweises“, den die Stoa, sodann die Popularphilosophie mit besonderer Liebe ausgebildet hat, der auch in des Paulus Rede in Athen (Act. 17, 24–28), im Römerbrief (I, 19 f.), in der kunstvoll ausgeführten Veranschaulichung des menschlichen Organismus (I. Kor. 12, 14–26) zur Geltung kommt<sup>1</sup>. Die Gesamthaltung des Abschnittes erinnert an die Psalmen zum Preise der Schöpfung, namentlich an Ps. 8. 104. 139.

In dem Gedankenkreise der Mystik muten diese Darlegungen wie ein Fremdkörper an. Sie beherrscht der Grundsatz, daß der

1) Eigentümlich trifft in letzterer Ausführung v. 23 zusammen mit dem Satz § 6: τίς δὲ τὰ τιμωτάτα (μέλη) εἰς τὸ φανερόν ἐκτυπώσας καὶ τὰ ἀσχετὰ κρύψας; des Poimandres Darstellung zeigt eine gewisse physiologische Sachkenntnis, des Paulus Interesse ist durch den Zweck, über das Zusammenwirken der Gnadengaben aufzuklären, bestimmt.

mit dem Maß ausgestattete Myste durch Selbsterkenntnis und Selbstliebe zur Gotteserkenntnis sich erhebt, und eben diese Selbsterkenntnis durchbricht den Kerker des Leibes (I 21. IV 6). Hier dagegen führt die Anschauung von der Vollkommenheit der Welt zum Schöpfer empor. Seine Herrlichkeit erscheint in der Harmonie der Sternenwelt, namentlich dem „Gott Sonne“ und dem Vāren, um den als festen Punkt die Sphären sich drehen (§ 3—4). Sie erscheint in dem wohlgeordneten Haushalt der Natur, der wie aus der Vogelperspektive vergegenwärtigt wird (§ 5). Sie offenbart sich in dem wunderbar ausgestalteten Organismus des Menschen, „des schönen und göttlichen Bilde“ (§ 6. 7). Wie sehr sticht von diesem Weltbilde die Schilderung seines Ursprungs aus dem Chaos ab, dessen finstere Mächte das Wesen der unvernünftigen Geschöpfe und auch des Menschen, insofern er der Erde angehört, bestimmen. Und auch darin widerspricht sich die Darlegung, daß einerseits der unsichtbare Gott, der alles Seiende, ehe es wirklich wird, in seiner Vorstellung besitzt<sup>1</sup>, durch seinen Willen die Phantasiebilder sichtbar macht, andererseits aber eine absolute Gleichung zwischen Gott und der Welt behauptet wird. „Nichts ist in der ganzen Welt, was nicht Gott ist“ (§ 9, vgl. IX 9). Aber ganz im Geiste der Mystik lobsingt wiederum der Vollendete: „Du (Vater) bist, was ich bin, du bist, was ich vollbringe, du bist, was ich rede; denn du bist alles, und nichts ist, was du nicht bist“ (§ 11).

\*

\*

\*

Das sechste Stück ist eine Ansprache des Hermes an Asklepios, die dartun will, „daß allein in Gott das Gute ist, anderswo aber nirgends“. Die II 14f. ausgeführten Gedanken werden wieder aufgenommen und in neuer Terminologie ausgeführt, indem die absolute Bedürfnislosigkeit Gottes und seine ständig gleichmäßige Wirkungskraft (*στατική ενέργεια*) besonders hervorgehoben werden (§ 1. 2. 3<sup>b</sup>. 4. 5). Zugleich wird eine Ergänzung angefügt, die der Tatsache Rechnung trägt, daß auch die Menschen für sich und ihre Umwelt das Prädikat „gut“ be-

1) § 1: οὐκ αὐτὸς γεννώμενος, ἐν φαντασίᾳ δὲ πάντα φαντασιῶν.

ansprechen. Dies beruht auf einer Täuschung über das Wesen des absolut Guten und auf einer Verkennung der Beschaffenheit der Welt. Diese ist nur beziehungsweise gut, weil ein Strahl des absoluten Lichts in die feuchte Finsternis des Chaos gefallen ist bei ihrem Ursprung, aber tatsächlich ist sie „die Fülle der Bosheit“ (ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας § 4). „Unter den Menschen findet sich zwar der Name des Guten, dessen Leistung aber nirgends“ (§ 3<sup>b</sup>). Und doch will der Mensch sich an diesen Namen klammern, „indem er das Böse für gut hält, es unersättlich ausnützt, sich fürchtet seiner beraubt zu werden, allerwege darum ringt, es nicht allein festzuhalten, sondern auch zu mehren. Das sind der Menschen Güter und Reize des Lebens (τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ), lieber Asklepios, die wir weder fliehen noch hassen können; denn das beschwerlichste von allem ist, daß wir sie nötig haben und nicht ohne sie leben können“ (§ 6).

Das ist die kühle, nüchterne Weltbeurteilung des Ekklesiastes: Alles ist eitel. Auch Hermes sagt: „Alles, was ins Auge fällt, sind Trugbilder (εἰδωλα) und gewissermaßen Blendwerke (σκιαγραφαι)“ (§ 4). Dahinter steht aber das Selbstgefühl des Mysten, der Gott für die Erkenntnis des absolut Guten dankt und überzeugt ist, damit den Weg zum Aufstieg gefunden zu haben. „Dies ist die mit der offenbarten Einsicht verbundene Frömmigkeit“ (ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια § 5).

Inhaltlich ist diese Weltbeurteilung eine Palinodie der Verherrlichung der Welt als Urkunde der Erkenntnis der unsichtbaren Gottheit. Hier ein allem Schönen sich erschließender Optimismus, hier ein Pessimismus, der sich mit der Weltflucht tröstet. Andererseits eine Selbstbescheidung, die sonst dem Mysten fremd ist. Während er sonst sich als Gott fühlt, wenn er ekstatisch sich vom Körper löst, heißt's hier von dem Gott, der das Gute und Schöne in sich birgt: „jene Schönheit ist unvergleichbar und jenes Gute unnachahmlich“ (§ 5). Im Ausdruck klingt einiges mit neutestamentlichen Wendungen zusammen, wie χάριν ἔχω τῷ Θεῷ (z. B. 1. Tim. 1, 12. Hebr. 12, 28), εἰς νοῦν βαλεῖν (Joh. 13, 2: βαλεῖν εἰς τὴν καρδίαν), ὁ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας (1. Joh. 5, 19: ὁ κόσμος ὁλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται). Auch der gewählte Ausdruck ὁλόκληρα von den μέρη τοῦ Θεοῦ (§ 4), der

hier singular ist, zählt zum Sprachgut des Neuen Testaments, ebenso wie *δολοχηρία* (I. Theß. 5, 23. Jak. 1, 4. Act. 3, 16).

\* \* \*

Der siebente Abschnitt enthält eine kurze Strafpredigt des Hermes wider die Unwissenheit in göttlichen Dingen. Das größte Übel unter den Menschen ist Gott nicht zu kennen (*ὅτι περὶ τοῦ Θεοῦ ἀγνοῖα*). Der Ton derselben erinnert in der Häufung sich überbietender kräftiger Ausdrücke an die Invektiven des Judasbriefs. Es sind keine neuen Gedanken, die hier eingeführt werden, sie entsprechen der Bußpredigt am Schlusse des ersten Abschnittes (I 28—30), aber die Fassung ist besonders eindrucklich, auch zum Teil gewählt. „Der Wein der Unwissenheit“ berauscht die Menschen. Sie müssen sich entnüchtern, damit „die Augen des Herzens“ Sehkraft erhalten. Nur so landet die Seele „in den Häfen des Heils“, um dort einen Führer zu finden „zu den Pforten der Gnosis, wo das glänzende Licht ist, rein von Finsternis, wo auch nicht einer trunken ist, sondern alle nüchtern sind, mit dem Herzen anschauend den, der angeschaut werden will“.

Es darf nicht übersehen werden, daß *μεθύειν* hier von dem Wandel des Erdenmenschen überhaupt, *νίγειν* von dem ekstatischen Schauen gebraucht ist, während beide Metaphern im Neuen Testamente ihre Beziehung auf die Sünde haben. Der Zustand im Erdenleibe wird sodann sehr beredt geschildert: Vorerst mußt du zerreißen das Kleid (*χιτῶν*), das du trägst, das Gewand der Unwissenheit, den Sitz des Bösen, die Fessel des Verderbens, die finstere Hülle, den lebendigen Tod, den sinnlichen Leichnam, das wandelnde Grab, den heimischen Räuber, den, der da haßt durch das, was er liebt, und neidet durch das, was er haßt“ (§ 1—3). Stärker kann der Abscheu gegen das „verhaßte Kleid“ (*ἐχθρὸς χιτῶν*), das würgt, indem es zu sich niederzieht“, nicht veranschaulicht werden. In vereinfachter Weise ist hier damit das Bild von dem Ablegen der Leidenschaften beim Aufstieg durch die sieben Sphären (I 24 f.) und bei der Zwölfszahl des Tierkreises (XIII 11 f.) aufgenommen. Hier wie dort handelt es sich um Befreiung von aller und jeder Erdenschwere. In entsprechendem Sinne heißt's Jud. v. 20. 23: „Die sich auf ihrem allerheiligsten

Glauben erbauen, hassen auch das von dem Fleisch besudelte Kleid.“ Auch das Ägypterevangelium kennt den Ausdruck, ebenso wie das jüngst entdeckte Logion<sup>1</sup>.

\*       \*       \*

Der achte Abschnitt enthält eine Belehrung des Hermes über die Bedeutung des Todes. Wie der Schluß zeigt, ist Tat ihr Empfänger. So bewegt die vorausgehende Strafredе gefaßt ist, so ruhig verläuft diese Darlegung, ganz theoretisch gefaßt. Ihre Grundanschauung ist gleich der des fünften Stückes rein pantheistisch, sie steht daher in schroffem Gegensatz zu dem Sage, daß die Welt „die Fülle der Bosheit“ sei (VI 4). Alles Mythische ist ausgeschaltet, das doch vorher (I 12 f.) in der Schilderung des Weltursprungs beherrschend hervortrat.

Also was ist der Tod? Nicht eine Vernichtung des Lebens, sondern eine Veränderung des Zustandes. Wie ist das zu verstehen? Die Welt ist ebenso unsterblich wie der Gott, der sie ins Leben rief. Der Vater ist von sich her ewig, die Welt ist durch den Vater ewig und unsterblich geworden. Sie ist nach seinem Bilde entstanden als „zweiter Gott“. Ihre Ewigkeit aber dankt sie der sphärischen Form, die der Materie verliehen ward, und der Einstreuung der Ideen und der Qualitäten (*ποιότητες*). Die geformte Materie macht die Welt unsterblich, denn dadurch wird ihre Unform beseitigt. „Den ganzen Weltkörper umhüllt Gott mit Unsterblichkeit, damit nicht die Materie, wenn sie von der Verbindung mit den Qualitäten absteigen will, in ihre Unform aufgelöst werde“<sup>2</sup>. Auf Grund dieser Verbindung ist der Weltlauf unauflöslich, eine „ewige Wiederkehr“ (*ἀποκατάστασις*) in den früheren Zustand (§ 1—4). Danach ist der Mensch zu beurteilen. In der Reihenfolge der Schöpfung ist er „das vernünftige Wesen“ (*τὸ λογικὸν ζῶον*), nach der Welt „das dritte Geschöpf, das nach ihrem Bilde entstanden ist und nach dem Willen des Vaters den νοῦς besitzt vor den anderen Lebewesen“.

1) Vgl. ob. S. 21 A. 2 und zu Oxyrhynchus-Pap. Nr. 655 Heinrich, Theol. Studien und Kritiken 1915, 207 f.

2) Zu den *ποιότητες* vgl. Plotin Ennead. II 6, zum Ganzen Sallust, De diis et mundo cap. 17: „Οτι φύσει ἀφθαρτος ὁ κόσμος.“

Daher empfindet er nicht nur mit dem zweiten Gott (der Welt), sondern hat auch einen Begriff (*έννοια*) vom ersten<sup>1</sup>. So ist Gott Prinzip, Inbegriff (*περιοχή*) und Vereinigung (*σύνστασις*) des Alls (§ 5).

Diese Gedankenreihe hat keine Beziehung auf christliche Anschauungen. Der Ausdruck *ἀποκατάστασις* kommt zwar einmal Act. 3, 21 vor, aber in Beziehung auf die verheißene Zeit der Vollendung<sup>2</sup>. Der Zusammenhang der Hermesmystik mit dem Neoplatonismus tritt hier deutlich ins Licht.

\*                      \*

Der neunte Traktat bringt den Versuch einer Anpassung erfahrungsmäßiger Einsichten an die Theorie der Mystik. Hermes belehrt in einer Ansprache den Askulap über den Zusammenhang und den Unterschied von Denken und Empfindung (*νόησις καὶ αἴσθησις*), um dann das Verhältnis von Gott und Welt und den Gegensatz von Sinnenmenschen und Frommen zu beleuchten. Die Beurteilung der Welt geht den Gedanken des sechsten Traktats parallel, wird aber zugleich dadurch erweitert, daß der Kosmos, „der Sohn Gottes“, als „Werkzeug des Willens Gottes“ alles Lebendige in seiner Mannigfaltigkeit hervorbringt und be-seelt. So schmückt der Kosmos das All (*κοσμεῖ τὰ πάντα*)<sup>3</sup>. Als beseelte Macht haucht er alles Denken und Empfinden den Lebewesen ein, wie er es selbst von Gott empfangen hat (§ 5—8). Die Erwägung der Zuständigkeit des Menschen nach ihrer entgegengesetzten Bestimmtheit zieht neue Momente herbei. Die Gedankenfügung ist locker (§ 5).

Die Ansprache beginnt mit der Erinnerung an die „vollkommene Rede“, das heißt die Belehrung an die Eingeweihten, die dem Askulap am vorhergehenden Tage mitgeteilt sei. Da

1) (Ἀπυλείου) Asclepius c. 10: Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius . . . (Homo) non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cujus sunt imagines duae, mundus scilicet et homo.

2) So auch *ἀποκαθιστάσαι* Mt. 17, 11. Act. 1, 6.

3) Anders (Ἀπυλείου) Asclepius c. 10: Ut ex hac hominis divina compositione mundus graece rectius *κόσμος* dictus esse videatur.

kein Traktat mit dem Titel *λόγος τέλειος* sich im Poimandres findet, der achte Abschnitt aber an Tat sich richtet, liegt hier ein Stück aus einer dem Askulap gewidmeten Schrift vor, das in den Poimandres übernommen ist.

Das Verhältnis von Empfinden und Denken erklärt sich aus der verschiedenen Bedingtheit. Jenes stammt von der Materie, dieses ist substantiell (*οὐσιώδης*), das heißt übernatürlich (S. 21). Aber sie sind unzertrennlich verbunden: „weder ist's möglich, ohne Empfindung zu denken, noch ohne Denken zu empfinden“ (§ 1. 2). Dies ist ein Satz, der dem Axiom Spinozas entspricht: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, und auch der Mystiker fügt hinzu: *nisi intellectus ipse*<sup>1</sup>. Demnach ist der Nûs, das Organ der *νοήματα*, bestimmbar, nicht, wie sonst gelehrt ward, eine von allen Sinneinflüssen abgesonderte Gottesgabe. Durch die *σπέρματα* erhält der Nûs seinen Inhalt und Wert. Er ist das Ackerland, auf dem Gott wie der „gute Ackermann des Lebens“ (*ἀγαθὸς ζωῆς γεωργός*) guten Samen ausset, damit der Mensch „ein Werkzeug des Willens Gottes“ werde. Aber auch die Dämonen können sich des Nûs bemächtigen. Von Dämonen nämlich ist die Welt erfüllt, aber sie sind von Gott getrennt. „Wenn ein solcher sich einschleicht, sät er Samen aus seiner eigenen Kraft und der Nûs bringt das Gesäete hervor.“ Solche Dämonenaussaat wirkt Ehebruch, Mord, Vaternord, Kirchenraub, Gottlosigkeit, quälende Angst (oder Erwürgen — *ἀγχόνας*), Halsbrechen. Das alles sind Werke der bösen Dämonen. „Gottes Samen ist wenig zahlreich, aber groß und schön und gut, die Tugend und die Besonnenheit und die Frömmigkeit. Die Frömmigkeit aber ist Erkenntnis Gottes. Wer den erkannt hat, erfüllt von allem Guten, hat göttliche Gedanken und nicht der Menge ähnliche.“

Aus dieser entgegengesetzten Beeinflussung erklärt sich's, daß „die in Erkenntnis Seienden“ der Menge nicht gefallen. Man hält sie für besessen<sup>2</sup>, verlacht sie, haßt sie, verachtet sie, ja tötet

1) Auch Kant sagt: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

2) *μευημένοι δοκοῦσιν* (§ 4). Dies erklärt sich aus ihrem ekstatischen Zustand. Der Eindruck der Glossenredner auf den *ιδιώτης* ist der gleiche. Vgl. 1. Kor. 14, 23. Origenes gegen Celsus VII 9. 11.

sie wohl auch. Um dies zu verstehen, muß die Erde, die der Schauplatz solcher Gottlosigkeiten ist, von dem Kosmos, dem Sohne Gottes, unterschieden werden. Wie das? Eine allmähliche Entartung macht sich auf der Erde, eben weil sie aus der *ὕλη* stammt, spürbar (§ 2. 3. 4. 6).

Ein eigentümliches Nachwort beleuchtet den Weg zu dieser Erkenntnis (§ 10). Nicht durch Ekstase wird sie vermittelt, nicht durch den Aufstieg in die Welt über den Planetensphären, sondern durch den Glauben, der die Frucht des Denkens ist. Der Logos offenbart sich der Vernunft (*νοῦς*), die Vernunft denkt und glaubt. Schon einmal ist der Glaube als Organ der Aneignung gebraucht, und zwar nicht vermittelt durch den Gedankengang (IV 4). Hier ist der Glaube bestimmter gefaßt. Er entspricht der stoischen Anschauung, nach welcher der Glaube ein kräftiges Begreifen ist, welches das Aufgenommene sichert<sup>1</sup>. Der Glaube also bewirkt eine Sicherheit, deren Frucht die innere Ruhe ist (*ἐν τῇ καλῇ πίστει ἐνανεπαύσατο* IX 10). Dies erinnert an die Beschreibung des Glaubens Hebr. II, 1, nach der er eine feste Zuversicht und sichere Überzeugung ist. Es liegt daher nahe, hier eine Anleihe aus dem christlichen Sprachgebrauch anzunehmen, eben weil dieser christliche Grundbegriff hier unvermittelt eingeführt ist und isoliert dasteht. Aber näher liegt die Beziehung auf die Stoa; denn der Offenbarungsinhalt, den der Glaube zum sicheren Besitz macht, liegt auf intellektuellem Gebiete. Die Mystik sagt nicht *credo ut intelligam*, sondern *intelligo ut credam*. Daher ist die Frömmigkeit Gotteserkenntnis (IX 4).

Ebenso überraschend wie die Heranziehung des Glaubens wirkt die Rolle, die den Dämonen zugewiesen ist (§ 3). Der Strafdämon quält die Gottlosen als Vollstrecker des göttlichen Willens (I 23); die Dämonen, welche die Aussaat des Bösen in den Mias streuen, wirken unabhängig von Gott, sie sind von Gott getrennt. Dualistische Weltbeurteilung durchschneidet also wiederum das einheitlich pantheistische Weltbild, die Wirkung aber, die hier

1) Stobaios Ecl. II 112, 10 B.: *τὴν γὰρ ἀπιστίαν εἶναι ψεύδους ὑπόληψιν, τὴν δὲ πίστιν ἀστέϊον ὑπάρχειν· εἶναι γὰρ ὑπόληψιν (κατάληψιν verbessert Wachsmuth) ἰσχυράν, βεβαιούσαν τὸ ὑπολαμβανόμενον*. Demgemäß stellt Poim. IV 9 dem *πιστεύειν* das *δυσπιστεῖν* entgegen.

den Dämonen zugewiesen ist, entspricht christlichen Anschauungen. Paulus sagt: die Heiden opfern den Dämonen und nicht Gott (1. Kor. 10, 20, vgl. Deut. 32, 17). Jesus besiegt die Dämonen in der Kraft Gottes, die den Menschen vergewaltigen (Matth. 12, 27 f). Aber auch Plutarch (De defectu orac. c. 13) und Iamblichus (De mysteriis Aegyptiorum IV 7) kennen böse Dämonen als Widersacher Gottes<sup>1</sup>.

Die Anführung der bösen Ausaat der Dämonen nennt sieben meist brutale Vergewaltigungen grausamster Art. Sie beginnt mit Ehebruch und Mord, die dem fünften und sechsten Gebot des Dekalogs nach der Zählung der LXX (Deut. 5, 17) entsprechen. Ehebruch und Mord sind auch in dem Katalog der bösen Gedanken, die aus dem Herzen aufsteigen, genannt (Mark. 7, 21. Matth. 15, 19). Tempelraub erwähnt Paulus unter den Gottlosigkeitkeiten der Juden (Röm. 2, 22). ἀσέβεια, die einzige allgemeine Kategorie in der Aufzählung, ist Gemeingut der religiösen Sprache. In der Anführung der Seelenmarter (τιμωραί), die der Myste beim Aufstieg ablegt, sind die hier genannten Grausamkeiten nicht berücksichtigt, sondern Sünden der Gefinnung (X 25. XIII 7). Als Bestandteile der guten Saat, die Gott dem Mäus gewährt, werden nur drei Stücke aufgeführt, von denen keines in der Dekas der Kräfte (XIII 8. 9) sich findet. Es sind die Tugend, die Besonnenheit, die Frömmigkeit. ἀρετή, dieses Leitwort der Philosophie, wird nur hier (§ 4) und X 9. 17 gebraucht, ebenso selten begegnet es im Neuen Testamente (Phil. 4, 8. 1. Petr. 2, 9. 2. Petr. 1, 3). εὐσέβεια findet sich gleichfalls im Neuen Testamente selten, nur im 1. Tim. ist es Lieblingswort. σωφροσύνη, eine der vier Platonischen Kardinaltugenden, ist auch im Neuen Testamente nur an zwei Stellen gebraucht (Act. 26, 25. 1. Tim. 2, 9. 15). Die Nebeneinanderstellung von ἀρετή und σωφροσύνη zeigt, wie wenig Poimandres auf eine scharfe Abgrenzung der Begriffe ausgeht.

Der bildliche Gebrauch von σπείρειν, σπορά, σπέρματα wurde bereits erwähnt S. 27 (XIII 2). Hier ist der Ausdruck τὰ σπέρματα technisch gebraucht von der Einpflanzung bestimmter

<sup>1</sup>) Vgl. auch Atrian-Epiktet I 22, 16. III 13, 15; Maximus Tyrius Diss. 8 (De deo Socratis).

Größen, die nicht zum ursprünglichen Wesen des damit Begabten gehörten. Die Stoa nennt *λόγοι σπερματικοί* die von der Weltseele ausgehenden Kräfte. Clemens von Alexandrien bezeichnet damit die Wahrheitskeime, welche durch die Vorsehung der Menschheit zugeeignet sind. Plutarch sagt von den heiligen Worten im Tempel von Delphi, sie seien *γονιμοὶ λόγοι* (oder besser *λόγων*, wie Madvig liest), von denen wie von einem *σπέρμα* eine Fülle fruchtbarer Gedanken und Erörterungen erzeugt werde (De E apud Delphos c. 2). 1. Joh. 3, 9 ist *σπέρμα* von der bewahrenden Kraft, die das Gotteskind vor Sünde behütet, gebraucht. Durchweg in diesen verschiedenen Verwendungen ist der Bildwert des Ausdrucks spürbar, den das Gleichnis von der sprießenden Saat (Mark. 4, 26 f.) in schlichter Schönheit darstellt. Eine gegenseitige Abhängigkeit ist schwerlich Anlaß zum Gebrauch des Bildes im Poimandres und bei Johannes. Auch für die anderen Parallelen, die in diesem Abschnitt sich finden, ist sie nicht zu erweisen. Die *ἔργα τῶν δαιμόνων* (§ 3) stehen neben den *ἔργα τοῦ διαβόλου* (1. Joh. 3, 8). Der Satz, daß der Fromme alle Verkennung und Anfechtung durch die Gottlosen im Bewußtsein seiner Gnosis erdulden solle, da ihm kraft derselben was andern böse erscheint gut ist (§ 4), mutet allerdings christlich an. Er ist eine würdige Parallele zur Mahnung des Paulus: Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege durch das Gute das Böse (Röm. 12, 21). Warum aber auch hier wieder der Myste als *σωζόμενος* gekennzeichnet wird, erhellt aus der pantheistischen Begründung seiner Ausstattung nicht (§ 5). Die Wendung *αἰσθησις καὶ νόησις τοῦ Θεοῦ* (§ 9) läßt sich mit Phil. 1, 9 (*ἐπιγνώσις καὶ αἰσθησις*) vergleichen.

\* \* \*

Der zehnte Traktat hat den Titel Schlüssel<sup>1</sup>. Anlaß desselben ist die Absicht, vorher Gesagtes kurz zusammenzufassen. Er ist ein Gespräch des Hermes und Tat, das zurückweist auf die Rede des gestrigen Tages an Askulap. Da in beiden Stücken

1) *κλεῖς* (*κλήις*) ist Ausdruck für die *ἐξουσία* über ein bestimmtes Herrschaftsgebiet. Vgl. Proklos, Hymn. I *εἰς Ἑλίου* v. 2 f.: *πηγῆς αὐτὸς ἔχων κλήϊδα*. H. Ludwig gibt weitere Belege aus den Hymnen des Orpheus, so Hymn. XXV 1

νοῦς in verwandtem Sinne, aber abweichend von dem sonstigen Sprachgebrauch des Poimandres gebraucht wird, auch die Welt wiederum als Gottes Sohn bezeichnet ist, stammen diese beiden Stücke wohl aus gleicher Quelle. Eine Auswahl aus den allgemeinen Reden (γενικῶν λόγων ἐπιτομή) kann der Traktat nicht im Hinblick auf die vorhergehenden Stücke genannt werden, denn er handelt zwar von Gott, Welt und dem Menschen (§ 14), aber in abweichender Einkleidung. Das Ganze wird wie IV 6 als ἐπιστήμη bezeichnet; diese ist ihrem Ursprung nach ein ὄρωρον Θεοῦ (§ 9), ihrem Inhalte nach die schönste Schauung (καλλίστη θεῶν § 4, vgl. I 4). Die Eröffnungen verlaufen in zwei parallelen Gedankenreihen, die sich auf das gleiche Ziel richten in teilweise eigentümlichen, auch sich widersprechenden Aussagen (vgl. § 8 mit § 19. 20), die erste § 1—9, die zweite § 17—25; ein Mittelglied bildet die Beschreibung des κόσμος in einer recht unanschaulich durchgeführten Verbildlichung (§ 10—16). Für den sonst technisch gebrauchten Ausdruck δυνάμεις (vgl. S. 34) wird hier ἐνέργειαι eingeführt (§ 1. 22). Das Verhältnis der beiden parallelen Stücke spricht dafür, daß sie aus verschiedenen Vorlagen locker zusammengearbeitet sind. Charakteristisch für die unbestimmte Begriffsbildung sind die schwankenden Bestimmungen des νοῦς und der ψυχή. Nach § 18 ist der νοῦς bedingt ohnmächtig, sonst ist er die unveränderliche Gottesgabe. Für die Fassungen der ψυχή ist die antithetische Fassung in § 6 ein Beleg: δυνατόν γάρ — ἀδύνατον γάρ — ὃ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος. Sowohl δυνατόν wie ἀδύνατον läßt sich aus den Darlegungen begründen. Nach § 17. 19 ist die fromme Seele göttlich, sie wird ganz νοῦς. Nach § 17 ist die Seele ein Kleid des νοῦς, das er ablegt, um vollkommen zu sein; die Seele aber materialisiert sich, indem sie in die Lebenskraft (πνεῦμα), diese aber in das Blut übergeht. Die gottlose Seele vertiert (θηριάζεται § 20. 24). Dies ist ihre Strafe. Die Strafen sind verschieden beschrieben. Nach § 8 bildet die Seele sich zurück in Kriechtiere, sie dient

von Proteus: πόντον κληιδας ἔχοντα, LXXIII 6: (Δαίμονος) ἐν σοὶ γὰρ κληιδες λύπης τε χαρᾶς τ' ὀρέονται. Vgl. auch Apok. 1, 18. Im Poimandres fehlt eine Bestimmung zu κλεις, es ist etwa τῆς γνώσεως zu ergänzen.

fremdartigen und elenden Körpern, nach § 19 „faßt ein tierischer Körper nicht die Menschenseele“, auch gestattet die Weltordnung (*Θέμις*) nicht, daß die Menschenseele in den Körper eines unvernünftigen Tieres übergehe.

Aus der verworrenen Gedankenfolge des Traktats lassen sich die Hauptpunkte herausheben. Er beginnt mit der erneuten Einschränkung, daß das Gute das Wesen der Gottheit ausmacht, weil Gott der Urheber alles Daseins ist und die Wachskraft von ihm ausgeht. Er empfängt nichts und will alles sein. Durch die Sonne vermittelt er der Welt das Leben<sup>1</sup>. Als Inbegriff des Guten will Gott erkannt werden (§ 1—4<sup>a</sup>, vgl. IV 8. VI 1 f.).

Diese Erkenntnis ist allein durch das „Auge des Mūs aufzunehmen, das nicht wie das Auge des Körpers vom Sonnenstrahl geblendet wird. Aber nach Maß der Aufnahmekraft wird solche Erkenntnis gewährt, wofür die Vorfahren (*πρόγονοι*) Uranos und Kronos Zeugen sind. Auch Tat und Hermes sind zurzeit noch zu schwach, um die volle unvergängliche und unfaßbare Schönheit ganz in sich aufzunehmen. Diese Einschränkung ist den übrigen Stücken des Poimandres fremd, und auch hier ist sie nicht streng gemeint, denn sofort folgt eine Beschreibung der vollkommenen Anschauung, die gewonnen wird, wenn man nichts davon sagen kann: „Die Gotteserkenntnis ist sowohl göttliches Schweigen als auch volle Ruhe (*καταργία*) der Sinne<sup>2</sup>.“ Sie umleuchtet den ganzen Mūs und die ganze Seele (*περιλάμπαν . . ἀναλάμπει*) und zieht sie hinauf fort vom Leibe und verwandelt ihn ganz in das Wesen Gottes (§ 4<sup>b</sup>—6).

Ursache der Hemmungen einer vollen Schauung ist die verschiedene Beschaffenheit der Seelen. Die Menschenseele, die zwar wie die Seele aller Lebewesen aus der Weltseele stammt, aber nicht wie die der Tiere aus dem Wasser und der Erde hervorgeht, sondern aus der Luft, hat die Anwartschaft, ein Dämon zu werden, denn sie hat Teil an der Unsterblichkeit und tritt in den Reigen der unbewegten Götter ein (*εἰς τὸν τῶν ἀπλανῶν θεῶν χορόν*), wenn sie sich rein erhält. Diesem anzugehören

1) Ein neuer Zug, zu dem des Julian Rede an den König Helios den Kommentar gibt. Vgl. Juliani opera ed. Hertlein 1875 I 168—205.

2) Vgl. dazu I 30.

und nicht dem Reigen der Planetengötter, ist die vollkommenste Herrlichkeit der Seele<sup>1</sup>.

Der Unterschied der Seelen entspricht der Beschaffenheit der Welt, in der alles auf Grund von Gegensätzen sich darstellt (ἐξ ἀντιθέσεως καὶ ἐναντιότητος). Daher besteht der Mensch aus Körper und Seele, deren Beschaffenheit durch ihren Ursprung aus der Welt, dem ὕλιχος θεός, der zwar schön, aber nicht gut ist, bedingt wird. Ihr Grundgesetz ist Bewegung und Veränderlichkeit, die aber von der intellektuellen Ruhe (νοητὴ σιάνσις) ausgeht. Rätselhaft bleibt die Erklärung dieses Zustandes. „Die Welt ist Kugel, also Kopf.“ Über sich hat der Kopf nichts Materielles, unter den Füßen — wo kommen diese her? — nichts Intellektuelles, sondern nur Materielles. Der Kopf ist der Näs. In der Hirnhaut<sup>2</sup> mischt sich Materielles und Geistiges. Demgemäß ist die Seele eingefügt in folgende Potenzen, in denen sie sich bewegt: der νοῦς ist im λόγος, der λόγος in der ψυχή, die ψυχή im πνεῦμα, das πνεῦμα im σῶμα. Das πνεῦμα bewegt durch das Blut die Lebewesen, ist aber nicht, wie einige glaubten<sup>3</sup>, mit dem Blute gleichzusetzen.

Aus diesem Tatbestande wird der allerdings wenig einleuchtende Schluß gezogen, daß der Mensch als Sproßling der Welt, die Gottes Sohn ist, sein Heil (σωτήριον) in der Gotteserkenntnis finden muß, das will sagen, durch den Aufstieg in den Olymp. „Nur dadurch wird eine Seele gut und nicht bald gut, bald böse, dies aber wird sie notwendig.“ Diese vollkommene Güte, zu welcher die fromme Seele sich emporschwingt, veranschaulicht die Kindesseele: diese ist noch fest eingegliedert in die Weltseele, die Urmutter aller Seelen, wird nicht ins Materielle herabgezogen von der Last des Körpers, so daß sie ihres Ursprungs vergißt. Wie also vollzieht sich der befreiende Aufstieg? Der Näs muß seine Eigenart neu erringen, indem er sich aus dem Weltzusammenhange löst. Die Seele geht ins πνεῦμα über,

1) § 7—9. Die Welt der Fixsterne entspricht der *dydoas*, über die der Mythe sich noch zur vollen Vergottung erheben kann (I 26).

2) Zu *δμήν* von den Membranen des Hirns vgl. Galen ed. Kühn V 592. XIV 711 f.

3) Nach der Theorie des alttestamentlichen Opferkultus lebt die Seele im Blut.

das πνεῦμα in das Blut. Der Nûs aber, der mit Seele, Lebensgeist und Blut sich bekleidet hatte, um in der Welt sich bewegen zu können, erhält nun als Befreiter das seinem Wesen entsprechende Gewand, einen Feuerleib. Damit erweist er sich als δαίμων (§ 21). Solange er im Leibe gebunden war, konnte dies nicht geschehen, denn das Feuer hätte den irdischen Leib zerstört<sup>1</sup> (§ 10—18).

So wird auch hier in apodiktischen Sätzen auf Grund unbewiesener und sich widersprechender Voraussetzungen das Wesen des Menschen abgeleitet und beschrieben, immer mit dem gleichen Ziele, dem Mysten die Einsicht in seine aristokratische Ausstattung und seine Überlegenheit über die Sinnesmenschen deutlich zu machen. Was folgt daraus für das entgegengesetzte Los des Übermenschen, wenn der vom νοῦς beherrschte so bezeichnet werden darf, und des Sinnesmenschen? Darf man von jenem sagen: er ist verwandelt in ein vollkommenes Geschöpf? Die Frage scheint bejaht werden zu müssen, denn er ist ja notwendig gut (§ 15), er ist ein „sterblicher Gott“, so wie „der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch ist“. Aber dieser Auffassung widerspricht die Forderung, daß die fromme Seele, die übermächtig (δαίμονια) und göttlich ist, den Kampf um die Frömmigkeit (ἀγῶνα τῆς εὐσεβείας) kämpfen muß, um ganz Nûs zu werden. Hier liegt die Entscheidung über das Menschenlos im Willen. Dasselbe gilt auch von der gottlosen Seele, die sich von ihrer hylischen Natur unterjochen läßt. Wie der Lohn des Frommen die Vergottung ist, so ist die Strafe des Bösen die Gottlosigkeit (ἀσεβεία)<sup>2</sup>. Beides wird eindrucksvoll beschrieben. Die fromme Seele führt der Nûs zum Licht der Erkenntnis. Sie ahmt ihrem Vater nach<sup>3</sup>. „Keiner der himmlischen Götter kommt auf die

1) Das Feuer gehört hier also zur transzendenten Welt, dagegen wird es I 4 vom transzendenten φῶς unterschieden, da es der ὑπὸ φῶς des Chaos zugehört, aus der es der λόγος ἀγίος, die formende Kraft des κόσμος, herauslockt. Zu der Gewandung der Seele vgl. VII 2. 3: πρῶτον δὲ περιρρηξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνοίας ἕρασμα. Das Gegenteil ἐνδύεσθαι τὸν ἐχθρὸν χιτῶνα I 26 sind die „Wirkungen der Planetenwelt“, die der Myste beim Aufstieg ablegt, die Seelengewänder.

2) Im ersten Abschnitt (§ 8) ist die ἀγνοία Strafe.

3) § 21: μιμουμένη αὐτῆς τὸν πατέρα. Vgl. XI 20. Dagegen VI 5: ὁ θεὸς ἀμιμητος.

Erde herab, des Himmels Gebiet verlassend<sup>1</sup>, der Mensch aber steigt in den Himmel hinauf und mißt ihn und weiß, was in ihm hoch ist und was niedrig, und alles andere versteht er genau. Und was größer ist als alles: ohne die Erde zu verlassen, ist er droben; so großes gewährt ihm die Ekstase“<sup>2</sup>.

Dagegen die Strafe der bösen Seele: „Welch' ein Feuer hat eine solche Flamme wie die Gottlosigkeit, welch' ein bissiges Tier verletzt so den Körper wie eben die Seele die Gottlosigkeit? Oder siehst du nicht, welche Qualen die gottlose Seele erduldet? Sie ruft und schreit: ich brenne, verbrenne; was ich tun soll, weiß ich nicht; ich unselige (*κακοδαίμων*) werde von den Qualen verzehrt, die mich binden<sup>3</sup>, weder sehe ich unglückliche, noch höre ich“ (§ 20). Der rhetorische Überschwang dieser Klage läßt das Wesen der Gottlosigkeit im unklaren.

Neu ist die Darstellung des Strafvollzugs. I 23 übernahm denselben der unvermittelt eingeführte Strafdämon. Hier ist es der freigewordene Nūs, der als Dämon in die vertierte Seele einzieht, sie wie der Strafdämon quält, verstockt und zu immer übleren Schandtaten antreibt, damit den Menschen Unrecht angetan würde. Denn nachdem der Nūs sein Feuergewand angezogen hat, stellt er sich in den Dienst Gottes, um das Strafmandat zu vollziehen. Damit erhält der *δαίμων τιμωρός* des ersten Abschnitts schärfere Konturen.

Die Enthüllungen schließen mit der erneuten Einschränkung der Einheit der Welt. In ihr stellt der Agathodämon<sup>4</sup> die Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschenseelen her, kraft deren der Fromme ein sterblicher Gott ist (§ 19—25).

1) Eine überraschende Antithese gegen die Theophanien.

2) § 25. Ich lese: τοσοῦτον μέγεθος ἔστιν αὐτῷ τῆς ἐκτάσεως, nicht *ἐκτάσεως*, was den Sinn gäbe: soweit vermag er sich auszudehnen. *ἐκτασις* ist vorzuziehen, weil hier entsprechend den sonstigen Schilderungen ekstatischer Zustände der Inhalt der Mystikerherrlichkeit umschrieben ist.

3) Vgl. die zwölf *τιμωραὶ* XIII 7.

4) *ἀγαθὸς-δαίμων* (§ 23) hier zuerst. Ebenso wie bei den Römern *bonus eventus* war diese Personifikation göttlicher Segenskraft in der hellenistischen Zeit volkstümlich. Auf ägyptischen Münzen wird er als Schlange mit Menschenhaupt dargestellt. Vgl. Roschers Mythologisches Lexikon I 98f., auch Suidas unter *ἀγαθὸν δαίμονος*.

Der engumgrenzte Ideenkreis der Mystik tritt auch in diesem Traktat trotz seiner locker gefügten Zusammenstückung und mancher neuen Veranschaulichungen klar nach seiner Eigenart ins Licht. Im einzelnen fehlt es nicht an Berührungen mit christlichen Anschauungen, und es darf auch hier gefragt werden, ob Ausdrücke und Wortstellungen, die aus den Wurzeln der mystischen Anschauungen nicht abzuleiten sind, vom christlichen Sprachgebrauch beeinflusst wurden. Hierher gehört der im Poimandres singuläre Ausdruck *δόξα* von der Herrlichkeit des Begnadigten (§ 7), eine Bedeutung, die durch die LXX in den Sprachgebrauch des Neuen Testaments übergegangen ist, für die aber das klassische Griechisch keine Belege hat. *δῶρον τοῦ Θεοῦ* (vgl. IV 5), das Gottesgeschenk der Offenbarungsweisheit, entspricht Joh. 4, 10. Daß die Kindesseele den reinen Seelentypus darstellt (§ 8), ist ein der Antike fremder Gedanke und überrascht im Zusammenhange der Mystik. Ob hier Jesu's Worte eingewirkt haben? (Vgl. Matth. 18, 3. 19, 14.) Ebenso überraschend wirkt die nur § 19 vorkommende Formulierung der sittlichen Pflicht: *ἀγῶν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν Θεὸν καὶ μηδὲνα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι*. Sonst ist der Myste allein mit seiner Vergottung beschäftigt, auf Pflichten gegen die Mitmenschen, wie sie in der Popularphilosophie nachdrücklich eingeschärft werden, richtet er sonst nicht sein Augenmerk. Aber auch hier erhebt er sich nur zu einer negativen Vorschrift; die positive Ergänzung, auf welcher der Schwerpunkt der christlichen Ethik liegt, gibt er nicht. Der Hinweis auf die Schranke aller Erkenntnis im § 5 läßt sich mit 1. Kor. 13, 12 vergleichen, wobei nicht zu übersehen ist, daß Paulus die Schranken der Erkenntnis im Erdenleben meint, in dem der Christ im Glauben und nicht im Schauen wandelt (2. Kor. 5, 7); Poimandres dagegen richtet sie für seine transzendenten Autoritäten auf, ohne dabei die sonstigen Aussagen über die volle Schauung des Göttlichen in der Ekstase zu beachten. Wenn es ferner von dem Mās, der von der Seele sich gelöst hat, heißt, daß er im Feuerkleide für den Dienst Gottes bestellt ist (*πρὸς τὰς τοῦ Θεοῦ ὑπηρεσίας τέτακται* § 21), so wird Hebr. 1, 14 den Engeln die gleiche Aufgabe zugewiesen.

Noch manche Stimmungen und Anschauungen enthält dieser Traktat, die der Mystik und dem Christentum gemeinsam sind, aber durch ihre verschiedene Orientierung gegenseitige Bedingtheit

ausgeschlossen. Sie sind hervorgegangen aus vollstündlich gewordenen hellenischen Anschauungen, für die Pythagoras und Plato den Anstoß gaben und die auch zum Teil von Philo übernommen sind<sup>1</sup>. Hierher gehört die verschieden gewandte Vorstellung der Nacktheit der Seele. § 17 heißt's vom Nûs, daß er nach Ablegung der irdischen Hüllen nackt wäre, wenn er nicht den Feuerleib anzieht; 2. Kor. 5, 1 verneint Paulus, daß nach Auflösung der leiblichen Existenz der Gläubige nackt sei. Die Nacktheit bedeutet einen Übergangszustand. Die Bilder des Ablegens und Anziehens, bald mehr konkret, bald rein übertragen gefaßt, sind seit Homer Gemeingut, sie veranschaulichen die Veränderung des bisherigen Zustandes, sei's zum besseren, sei's zum schlechteren. Dasselbe gilt von der Bezeichnung des Körpers als Zelt, Zelthaus. Der ungefüge Ausdruck, den hier Paulus gebraucht (*ἡ οὐκία τοῦ σκήνους* 2. Kor. 5, 1), zeigt, daß die Empfindung für den Bildcharakter geschwunden ist. Wie fern aber stehen voneinander der Feuerleib des Nûs (§ 17) und das *σῶμα πνευματικόν*, der Auferstehungsleib des Gläubigen (1. Kor. 15, 44), der dem Gottesgeist, welcher den Gläubigen erfüllt und leitet, die entsprechende Daseinsform für die ewige Gottgemeinschaft verleiht. Auch die Bilder von der inneren Erleuchtung, die § 6 verwandt sind und an die Schilderung der inneren Erneuerung 2. Kor. 4, 6 erinnern, stehen beziehungslos nebeneinander. Der Mystiker verkündet, daß das transzendente Licht den ganzen Nûs und die ganze Seele erleuchtet und vom Leibe fort hinaufzieht. Paulus beruft sich auf die Schöpfungstat Gottes (Gen. 1, 3), um die Herrlichkeit der Erkenntnis, die in der Christusoffenbarung ins Licht tritt, eindrucksvoll zu kennzeichnen. Der Mystiker empfindet den Leib als Last (*τὸ φορτὸν τοῦ σώματος* § 8). Auch Paulus kennt diese Stimmung. Seine Sehnsucht nach dem Himmelsgewand ist gesteigert durch die Hemmungen des gebrechlichen Erdenleibes — „wir seufzen unter seinem Druck“ (2. Kor. 5, 4). Auch das Wort von dem sehnächtigen Harren der Schöpfung nach Erlösung aus der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19) entspringt dem starken Eindruck, den der ständige Wechsel und

<sup>1</sup>) Belege in meinem Kommentar zum 2. Korintherbrief (1887) zu c. 5, 1 f., ebenso in Liegmanns Handbuch zum 2. Kor. zu der Stelle.

Unbestand der irdischen Dinge in dem Gemüt zurückläßt, das sich auf den ewigen und unveränderlichen Gott richtet.

\* \* \*

Der elfte Traktat enthält eine Belehrung des Nûs an Hermes über das Wesen und die Wirkungen Gottes. Hermes erbittet sie, da er über Gott und Welt noch im unklaren sei. Damit ist die Erwartung des Lesers aufs höchste gespannt, denn der Nûs ist ja der sich selbst offenbarende höchste Gott, Ποιμάνδορς, ὁ τῆς ἀθανάτιας νοῦς (I 1. XIII 15). Aber der Inhalt enttäuscht. Abgesehen von neuen Termini und eigenartigen Begriffsketten, deckt er sich mit den Ausführungen im vierten, fünften, achten und neunten Stück. Die Grundanschauung ist rein pantheistisch. Alle Begriffe sind physisch orientiert. Formell gehört der Abschnitt zu den einheitlich durchgeführten. Der Gedankengang schreitet fort. Einzelne Aussagen sind in eindrucksvollem Parallelismus gefaßt wie § 2. 3<sup>a</sup>. Alles klingt schön zusammen, aber die Begriffe werden wie ausgeprägte Münzen aneinandergereiht, trotzdem das Bestreben sich zeigt, durch Analogien zu verdeutlichen. Neu ist die Einführung von αἰών in einem Sinne, den das klassische Griechisch nicht kennt und der der Äonenlehre der Valentinianischen Gnosis am nächsten steht<sup>1</sup>. Gott ist die letzte Ursache des Alls — ἀπαντα πλήρη τοῦ Θεοῦ (Jovis omnia plena) —, aber der Äon ist die eigentliche Personifikation der schöpferischen Kraft. Der Terminus für die Wirkungen ist auch hier ἐνέργειαι, nicht δυνάμεις. Auffällt, daß in den reichlich verwendeten Begriffsketten λόγος fehlt, der im ersten Abschnitt den Platz des αἰών einnimmt. „Gott schafft nicht mit den Händen, sondern durch den λόγος.“ Des Äons Seele ist Gott, ihm eignet die Unveränderlichkeit (ἡ ταυτότης), sein Werk ist die Welt, er ist die Seele der Welt, er erhält den Zusammenhang von Himmel und Erde, er ist die Kraft Gottes zum ewigen Sein und ständigen Werden (§ 4. 5).

1) Vereinzelt findet sich eine Personifikation des Äon bei Epiktet II 5, 13: οὐ γὰρ εἰμι αἰών ἀλλ' ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων ὡς ὅρα ἡμέρας. Auch die christliche Mystik bietet eine Analogie, vgl. Dionysius Areopagita De div. nom. c. 5, 1: (Θεός) ἐστὶ ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων.

Der Traktat gliedert sich in drei Abschnitte (§ 1—5. 6—13. 14—19), denen ein ermahrender Schluß folgt (§ 20—22). Zuerst wird die Metaphysik Gottes behandelt. Als letzte Ursache alles Seienden ist er nimmer untätig. Alles Seiende aber ist unvergänglich, denn Signatur der Welt ist die Wiederbringung und Auflösung des Wiedergebrachten (*ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις*, vgl. VIII 4), der ewige Wechsel. Von diesen Anschauungen aus bleibt es unverständlich, warum die Weisheit Gottes bezeichnet wird als „das Gute und das Schöne und die Glückseligkeit und die gesamte Tugend und der Äon“ (§ 3). Dieser bildet wohl das Bindeglied zwischen dem kosmogonischen Gedankenkreise und den ethischen Begriffen, wie denn auch zum Verständnis der das All zusammenhaltenden Kraft des Äon die Notwendigkeit oder die Vorsehung oder die Natur oder was sonst etwa zur Wahl gestellt ist (§ 5). Die schwankende Formung der Grundanschauungen wird hier recht deutlich.

Das zweite Stück (§ 6—13) schildert die Vollkommenheit der uralten und doch stets sich verjüngenden Welt. Das antike Weltbild, an dem besonders der erste und dreizehnte Abschnitt sich orientiert, trägt hier etwas deutlichere Züge. Die kosmogonische Mythologie (I 13 f., XIII 10 f.) wird ergänzt durch die Mythologie des Mondes. Der Mond ist der Vorläufer (*πρόδρομος*) der sieben Welten, der als das Werkzeug der Natur die Materie umgestaltet. Er scheidet in seinem Wandel die unsterblichen und sterblichen Wesen. Die Erde aber steht in der Mitte als die Grundlage des Alls, *μέση τοῦ παντός ὑποστάθμη τοῦ καλοῦ κόσμου* (§ 6—8).

Die Einheit der Welt fordert die Einheit ihres Urhebers, der die Ordnung erhält, denn sie hat „eine Seele und ein Leben und eine Materie“. Wie eine Antithese nicht nur gegen den Dualismus, sondern gegen den Polytheismus überhaupt steht der Satz: „Wem anders ziemt es, beseelte Lebewesen zu schaffen, als dem einen Gott.“ *εἰς οὗν ὁ θεός* (§ 9—13). Mit diesen Gedanken greift § 13 auf § 3 zurück.

Unter dem Eindruck der Gegensätze und Spannungen (*ζῆλος*) welche die Welt durchdringen, erhebt sich die Frage: Wie wir, die Einheit der Welt erhalten? Es ist das Problem des Todes, das jetzt gelöst werden soll, und zwar in bestimmterer Weise als

VIII 3 f. Die Einheit Gottes fordert die Einheit des Lebens, daher gibt es keinen Tod. Die Laien (λαοί) nennen die Veränderung (μεταβολή) Tod, weil der Körper in seine Elemente sich auflöst (I 20). Aber wenn auch bei dieser Auflösung das Leben ins Unsichtbare geht, so wird es nicht aufgelöst. Als unsichtbares wird es erneuert, denn sie ist ausgelöst aus dem Kreislauf der Welt. Die Affekte (πάθη) der Welt nämlich sind Kreislauf und Verschwinden (δινήσεις καὶ κρύψεις). Jener bedeutet eine Umdrehung (στροφή), diese eine Erneuerung (ἀναγένεσις).

Mit besonderem Eifer werden Gründe für die Einheit Gottes und der Welt aufgesucht. Wie der Mensch eine aus vielen Teilen bestehende Einheit ist, so auch die Welt und ihr Schöpfer. „Gott ist, was er schafft“ (§ 14, vgl. § 12). Als körperlose Idee (ἀσώματος ἰδέα) versichtbart er sich in der vielgestaltigen Welt (vgl. V), so wie die Ideen in Wirklichkeiten sich umsetzen, wie in einem Gemälde die glatte Fläche bestimmte Formen vortäuscht. Wie der Mensch durch seine Ausnahmefähigkeit<sup>1</sup> gewissermaßen allgegenwärtig ist, er versetzt sich auf Erde und Meer, wohin er will, ohne Flügel erhebt er sich zu Betrachtung der Gestirne, nichts hemmt seinen Lauf, — so befindet sich auch Gott nicht an einem bestimmten Ort (ἐν τόπῳ); er ist überall (§ 14—19).

Aus dieser Betrachtung ergibt sich die Forderung: Mache dich Gott gleich. Werde ein Non. Denn der Mensch hat Teil an Gott. Er kann sich erniedrigen (ταπεινοῦν), wenn er seine Seele im Körper verschließt und ihm sich hingebend (φιλοσώματος) das Denken aufgibt; „denn die vollkommene Schlechtigkeit ist Gott nicht kennen“ (§ 20—22).

In diesen Ausführungen entspricht der Satz: οὐ γὰρ ἀργός ὁ Θεός (§ 5) dem johanneischen Gedanken: „Mein Vater wirkt bis jetzt, auch ich wirke“ (Joh. 5, 17). Daß sie selbständig nebeneinander stehen, fordert der grundverschiedene Zusammenhang. Auch die Verwendung von ζωοποιεῖν (§ 5. 17), das hier für ἀποκρίνει (I 16 u. ö.) eintritt, erinnert an 1. Tim. 6, 13 (ζωοποιούντος τὰ πάντα), während es bei Johannes und Paulus

1) φαντασία wohl im Sinne des stoischen Begriffs der φαντασία κατὰ ληπτική. Sie faßt das Objekt auf.

in Beziehung auf die christlichen Glaubenserfahrungen und Hoffnungen gebraucht wird. Und so ist auch die Schilderung des Wesens und der Allgegenwart Gottes Act. 17, 24 ff. verschieden orientiert. Der Satz: „in Gott leben und weben und sind wir“ könnte pantheistisch verstanden werden, wenn die Areopagrede sich nicht auf alttestamentliche Anschauungen gründete, die ihre Folie ebenso wie das Wort von der Gotteserkenntnis Röm. 1, 19 f. in der griechisch-römischen Popularphilosophie haben. Wendungen wie: τὸ λεγόμενον πολυηρότερον (§ 17, vgl. Röm. 15, 18) oder μὴ θανμάσης (§ 16, vgl. Joh. 3, 7) entscheiden nichts über etwaige Beziehungen. Auffallend dagegen ist der Gebrauch von λαοί (§ 15) im Sinne der Nichtzugehörigkeit und des Mangels an der Erkenntnis. Die Voraussetzung dafür gibt die Septuaginta, wenn sie λαοί nicht zur Bezeichnung des Volkes Israel, sondern der Heiden benutzt (Baruch 2, 4. Judith 7, 8. 1. Macc. 2, 66). Falls bei Apulejus (Metam. XI 17) die Lesung λαοῖς ἄφρσεις zu Recht bestünde, gäbe das eine bedingte Analogie; denn der Vorsteher (γραμματεὺς) des Kollegiums der Isismythen ruft zum Schluß seiner Ansprache dies Wort der zusammengeströmten Menge zu.

\*                      \*

Das zwölfte Stück enthält ein Gespräch des Hermes mit Tat oder besser: eine Rede des Hermes, die Tat mit Fragen unterbricht. Sie will Allgemeingültiges bringen (περὶ τοῦ κοινοῦ)<sup>1</sup>. Daß sie aus anderer Quelle übernommen ist, beweist der Hinweis auf einen λόγος περὶ εἰμαρμένης, der nicht im Poimandres enthalten ist (§ 5. 6). Inhaltlich decken sich die Darlegungen mit den früheren Erörterungen über Gott, Welt und Mensch, aber sie sind beziehungsreicher. Der erstgeborene Gott (πρωτόγονος θεός) wird mit dem Mūs gleichgesetzt (§ 8), während X 23 eine nähere Bestimmung seines Wesens fehlte. Hier wird anschaulich geschildert, wie er dem Hermes die letzten Geheimnisse mündlich offenbart hat, nicht schriftlich, woher Hermes die wichtigsten Gedanken aus dem Gedächtnis wiedergibt. Hier zuerst werden über

1) In gleichem Sinne trägt der 4. Hymnus des Proklos die Überschrift *ἕμνος κοινὸς εἰς θεοῦς*. Vielleicht geht dieser Sinn auf τὸ ξυνόν des Heraklit zurück, womit er die ewige Ordnung der Welt bezeichnet, welche allem Wechsel immanent ist. Vgl. Heinze-Überweg, 10. Aufl. I 40.

das Verhältniß der εἰμαρμένη zum νοῦς bestimmtere Angaben gemacht (§ 5f.). Die Bedeutung der Sprache als Zeugniß für die Würde des Menschen wird geschildert (§ 12), auch das Orakelwesen wird zu gleichem Zweck mit sachkundiger Individualisierung herangezogen (§ 19). Zu dem ἀγὼν τῆς εὐσεβείας (X 19) bildet die Wirksamkeit des Νῦς (§ 2. 3. 4) ein Gegenstück, das besonders lebendig durchgeföhrt ist. Das Gefüge der Gedanken ist ebenso locker, wie die Umschreibung der Begriffe unbestimmt. Mit Vorliebe werden auch hier die Begriffe kettenartig aneinandergereiht, ohne daß die innere Verkettung deutlich ist (§ 13. 14. 21). Wie willkürlich diese Reihen gebildet werden, zeigt der Vergleich von § 13 mit X 13. So schwanken denn auch die Aussagen über Gott und sein Wirken zwischen theistischen und pantheistischen Bestimmungen (§ 15). Die Probleme endlich, die in diesem Stück genauer gefaßt sind als sonst, werden auch hier nicht durch Beweise, sondern durch Machtsprüche kurzweg erledigt, bisweilen mit Benutzung philosophischer Kunstworte, die schwerlich aus den Quellen selbst übernommen sind.

Grundsätzliche Feststellungen eröffnen den Traktat (§ 1). Der Νῦς ist mit dem Wesen Gottes verbunden wie das Licht mit der Sonne. Daher sind die Menschen, die den Νῦς besitzen, sterbliche Götter (X 25). Andererseits besitzt auch die Seele den Νῦς; da auch den Tieren Seele eignet, die in der Natur (φύσις) wirkt, haben auch diese teil am Νῦς. Diese Verbindung von νοῦς und ψυχή entspricht nicht den sonstigen Aussagen über den Νῦς, liegt aber in der Konsequenz der hier spürbaren Anschauung von der Weltseele, die pantheistisch mit Gott gleichgesetzt wird. Doch ist mit dieser Auffassung das Folgende unvereinbar.

Wie wirkt nun der Νῦς im Menschen? Er ist der Wohltäter (εὐεργέτης) der Seelen. Er führt sie zu seiner eigenen Güte, indem er gegen die niedere Natur sich stemmt (ἀντιπρόσσει). Diese befindet sich in einem Gährungszustande, dessen Fermente Unlust und Lust sind<sup>1</sup>. Sie stammen aus dem feuchten Dunst der ὕλη (vgl. I 5). Weiter, der Νῦς gleicht dem Arzt,

1) λύπη, ἡδονή — eine Anleihe bei der stoischen Affektenlehre. Das stoische Ideal der ἀπάθεια steht aber weit ab von dem mystischen Ideal der Vergottung.

dem Steuermann; wo er fehlt, herrschen die Leidenschaften und Begierden der unvernünftigen Tiere. „Diesen setzte zur Strafe und Überführung Gott das Gesetz<sup>1</sup>.“

Wie aber, so wirkt Tat ein, verhält sich diese Wertung der Seele, deren Entwicklung der Nûs unter Voraussetzung ihrer freien Willensentscheidung bestimmt, zur Lehre von dem unabänderlichen Schicksal? Damit ist ein Urproblem berührt, das in den orientalischen Sternreligionen auftaucht, von den Stoikern in die Philosophie übernommen ist und auch in der Patristik eifrig erwogen wird. Am ausführlichsten und wohl auch am geistreichsten hat sich darum Nemesis (Kap. 35—44) in seinem Werk „Von der Natur des Menschen“ bemüht. Hermes ist mit der Lösung der Aporie schnell fertig. Das Schicksal bestimme sowohl die böse Tat wie deren Strafe. Die Erwählten (ἐλλόγιμοι) aber, die dem Nûs folgen, tun nichts Böses, daher leiden sie auch nichts Böses. Die Antwort genügt nicht, daher beruft sich Hermes auf die geheimnisvolle Autorität des Agathodämon, aus dessen mündlicher Belehrung er die schon oft ausgesprochene Offenbarung wiederholt: Alles ist eins<sup>2</sup>. „Wir leben aber durch Kraft und Energie und Aon<sup>3</sup>.“ Da nun der Nûs, der Herrscher des Alls, der die Seele Gottes ist, tun kann was er will, so steht er über dem Schicksal. So wird der Knoten zerhauen (§ 5—9).

Ein neues Problem. Wenn der Nûs durch die *γνῶσις* in den unvernünftigen Wesen wirkt (§ 1. 2), ist er dann nicht dem Leiden unterworfen, da er sich mit den Leidenschaften vermischt (*συγχρωτίζων τοῖς πάθεσιν*)? Die Antwort: Bewegung ist Leiden, denn alles Bewegte ist Körper. Der Nûs aber ist unkörperlich: daher berührt ihn das Leiden nur, solange er mit dem Körper verbunden ist. Diese Sätze fassen ins Kurze, was im zweiten Abschnitt mit ausführlicher Spitzfindigkeit zum Teil unter anderen Gesichtspunkten dargelegt ist (§ 10. 11).

Ohne inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden

1) § 2—4. νόμος als τιμωρός und ἐλεγχος des Sinnenmenschen tritt hier ebenso unvermittelt auf, wie der δαίμων τιμωρός I 23. Ob etwa an den Jesouδς Ἀδραστειῆς (Plato, Phaidros 248<sup>c</sup>) gedacht ist?

2) vgl. II. III. IV usw.

3) Zum Aon vgl. XI 2, ob. S. 62.

schließt sich eine Erörterung an über des Menschen bevorzugte Weltstellung und seine Einheit mit Gott und der Natur (§ 12 bis 15). Analoge Gedanken sind II 1f. und XI 9—13 dargestellt.

Die zwei Gaben, mit denen Gott den Menschen vor allen Tieren begnadigt hat, sind der Verstand (*νοῦς*) und die Rede (*λόγος*), die gleichwertig sind den ewigen Gütern (*τῇ ἀθανασίᾳ*)<sup>1</sup>. Durch diese Gaben hat der Mensch die Bürgerschaft, nach Verlassen des Körpers in den Reigen der Götter und Seligen eingeführt zu werden. Durch die Gabe der Sprache erhebt er sich über die Tiere, denen nur eine Stimme eignet. Die Verschiedenheit der Sprachen aber hebt die Einheit des Menschengeschlechts nicht auf, denn durch Übersetzung wird jede Sprache allgemein zugänglich.

Der Einheit des Menschengeschlechts entspricht die Einheit Gottes, für welche die Vorsehung und die Natur als Werkzeuge der Weltordnung zusammenwirken, sodaß die Unveränderlichkeit Gottes mit der Veränderlichkeit der Welt sich verträgt. Wie also steht's? „Diese Welt in ihrer Gesamtheit, der große Gott und das Abbild des Größeren, das da vereint ist mit jenem und mit ihm erlebt die Ordnung und den Willen des Vaters, ist die Fülle des Lebens<sup>2</sup>.“ Daher gibt es in der Welt nur Leben, alles steht unter der ewigen Wiederbringung des Vaters (*πατρὶα ἀποκατάστασις*).

1) Zwei Stücke sollen genannt werden, der Text fügt als drittes hinzu *καὶ πρὸς τοῦτοις τὸν προφορικὸν λόγον ἔχει*. Dies ist wohl eine Glosse, die den Zusammenhang stört. Sie fordert, daß *λόγος* im Sinne von Vernunft genommen wird. Es liegt eine Reminiscenz an die philonischen Termini *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* vor, der bei den Stoikern die Unterscheidung von Gedanken und Wort entspricht. Vgl. Philo, Vit. Mos. II § 127 (Cohn). Reizenstein (Poim. S. 156 Anm. 6) ergänzt die Stelle aus dem Gebet eines Zauberpapyrus, „ohne auf den Wortlaut Gewicht zu legen“. Die Parallele lautet: *χαρισόμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν*. Diese drei Gaben werden sodann in parallelen Gliedern nach ihrem Zweck bestimmt, und zwar so, daß eine literarische Anleihe nicht gefordert scheint.

2) *πλήρωμα τῆς ζωῆς*. Der Ausdruck ist hier ebensowenig technisch gebraucht, wie in der Wendung *ὁ κόσμος πλήρωμα τῆς κακίας* (VI 4). Auch Johannes und Paulus gebrauchen ihn nicht in dem Sinne des gnostischen *πλήρωμα*.

Es folgt die erneute Erledigung von Einzelfragen. Was ist der Tod? Eine Entmischung und Auflösung der schöpferischen Substanz<sup>1</sup>. Ist die Erde unbewegt? Nein, alles ist Bewegung im Entstehen und Vergehen (§ 17). Diese Erkenntnis ist deshalb schwer zugänglich, weil die Benennungen (*προσηγορίαι*) die Menschen verwirren. Deshalb muß festgehalten werden, daß nicht das Entstehen (*ἡ γένεσις*), sondern die Empfindung (*ἡ αἴσθησις*) das Leben ist; andrerseits ist der Tod nicht Verwandlung, sondern das Vergessen (*λήθη*), also die Zerstörung des Bewußtseins<sup>2</sup>. Gilt das auch für die Tiere? Ja, alles ist unsterblich, denn alles, was vergeht, ersteht zu neuem Dasein. Aber im höchsten Sinne kommt Unsterblichkeit allein dem Menschen zu, denn „er vermag die Gottheit aufzunehmen und mit Gott umzugehen“. In der Nacht sendet ihm die Gottheit Träume, am Tage gewährt sie ihm Zeichen (*σύμβολα*) und durch alles sagt sie ihm die Zukunft voraus, durch Vögel, durch Eingeweide, durch Erddünste (*πνεύματα*, Delphi), durch Eiche (Dodona). So ist der Mensch auch Herr der Dinge. Alles erfährt er durch seine Empfindung (*αἴσθησις*). So steht er mit Gott in Gemeinschaft, der alles umfaßt und alles durchdringt (*περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων*), der Wirkung und Kraft ist und in der Weltordnung und in dem Walten der Vorsehung angeschaut wird. Alles, die Elemente, die geistigen Güter, die Weltordnung sind seine Wirkungen und daher Bestandteile Gottes<sup>3</sup>.

Aber ist Gott auch in der Hyle? Ja und nein. Die Hyle ist außer Gott (*χωρὶς Θεοῦ*), aber nicht wie ein toter Haufen (*σωρός*); denn Gott belebt sie, indem er das All durchwirkt und umschließt. Damit ist alles gesagt, was Hermes in diesem *λόγος κοινός* zu sagen hat. Er beschließt seine Rede mit der Auf-

1) § 16. *κράματος διάλυσις*. Was der Mystiker unter *κράμα*, das Poimandres nur hier hat, versteht, schildert die *κόρη κόσμου* (Stob. Eclog. 389, 9f.). Zur Sache vgl. VIII 3. 4. XI 15.

2) Ein mythologischer Zug. Die Unterwelt ist *πεδίον Ἀθήης* (Dion. Hal. VIII 52), *Ἀθήης δόμος* (Anthol. Gr. VII 25, 6).

3) Wie willkürlich die Begriffe durcheinandergeschüttelt werden, zeigt die Spezialisierung der *μέρη Θεοῦ* (oder *μέλη Θεοῦ* nach anderer Lesart): *ζωή καὶ ἀθανασία, ἐνέργεια καὶ πνεῦμα καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς* κτλ. Zur Sache vgl. V 9. IX 7. XI 1–5. 9–13. X 9–11.

forderung: „Diese Rede, mein Kind, bete an und verehere sie“, und mit kühnem Gedankensprung fügt er hinzu: „Es gibt aber nur eine Gottesverehrung (Θρησκεία): nicht schlecht sein“ (§ 16 bis 23).

Was unter dem allgemeinen κακός zu verstehen ist, muß aus dem Zusammenhange erschlossen werden. Danach bedeutet es so viel wie Sinnenmensch, der durch Unwissenheit gebunden ist. Die Fassung erinnert an die λογική λατρεία des Paulus (Röm. 12, 1, vgl. auch XIII 18). Ebenso lassen sich die Hinweise auf die Gotteserkenntnis in der Schöpfung mit Röm. I, 19 f. vergleichen und der νόμος als τιμωρός καὶ ἐλεγχος mit dem νόμος als παιδαγωγός εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24), wenn nur auf die verwandte Anschauung, nicht aber auf die durchaus verschiedene Begründung derselben gesehen wird<sup>1</sup>. Ferner trifft mit christlichen Gedanken zusammen die Forderung des Kampfs wider die niederen Triebe. Poimandres beschreibt ihn als Kampf des Mūs wider die Seele (§ 2), Paulus als Kampf zwischen Fleisch und Geist (Gal. 5, 17). Die Wertung der bösen Gesinnung als ἀθεότης (§ 3) entspricht der Charakteristik der Heiden als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ (Eph. 2, 12). Daß hier χαρίζεσθαι<sup>2</sup> von Gottes Gesinnung und Handeln gebraucht wird, fügt sich besser in den christlichen Gedankenkreis als in die Metaphysik des Poimandres. Auch aus diesen Parallelen läßt sich demnach eine unmittelbare gegenseitige Beeinflussung nicht erschließen.

\*

\*

\*

Das vierzehnte Stück ist ein Brief des Hermes an Asklepios. Es soll demselben gesunde Einsichten vermitteln (Ἀσκληπιῶ εὖ φρονεῖν). Es bricht unvermittelt ab. Was Hermes seinem jugendlichen, ungeduldig nach Erkenntnis verlangenden

1) Ganz abweichend heißt's in den κεφάλαια (Stob. Eclog. I 275, 25): ἡ ἐννομία μετὰ θεοῦ ὁμόνοια· ἡ ἐννομία δὲ νόμος. Ebenda 276, 1: θεῖος χρόνος, νόμος ἀνθρώπων. Einen einheitlichen Begriff von νόμος hat die Mystik nicht.

2) § 12. In der κόρη κόσμον kommt χαρίζεσθαι sehr häufig in gleichem Sinne vor. Dem entspricht ἔλεος als Eigenschaft Gottes (XIII 8).

Sohne Tat ausführlich dargelegt hat, die wichtigsten Hauptstücke (*κρυώτατα κεφάλαια*), soll für den erfahrenen Asklepios ins Kurze gefaßt und in geheimnisvollerer Weise gedeutet werden (§ 1).

Wo das Geheimnisvollere der Deutungen zu suchen ist, erhellt aus den folgenden Darlegungen nicht, die einige der in den früheren Stücken behandelten Lehren wiederholen.

Alles, was entsteht, hat eine Ursache außer seiner Sphäre. Dies ist Gott, der nicht entstanden ist.

Gott, der ewige, unsichtbare, ist als der Schöpfer auch der Vater aller Dinge, Schöpfer wegen seiner Macht, Vater wegen seiner Güte. In den drei Namen Gott, Schöpfer, Vater ist sein Wesen beschlossen. Der Schöpfer aber ist von seinem Werke nicht getrennt zu denken. In mannigfachen Wiederholungen werden diese Sätze eingeschränkt (§ 2—6).

In Gottes Wirken findet sich nichts Böses und Schändliches. Was so zu werten ist, verhält sich wie der Rost zum Erz oder der Schmutz zum Körper. „Den Rost hat weder der Metallarbeiter, noch den Schmutz die Erzeuger, noch Gott das Böse hervorgebracht.“ Die Veränderung aber ist nach Gottes Veranstellung gewissermaßen die Reinigung (*ἀνακάθαρσις*) der Schöpfung. Daher darf man sich auch an der Mannigfaltigkeit (*ποικιλία*) der Schöpfung nicht stoßen. Sollte Gott weniger vermögen als der Maler, der die verschiedenartigsten Gebilde entwirft? Das wäre Gottlosigkeit, Gottes Schöpferkraft Grenzen zu setzen. In seiner unermesslichen Güte ist er mit dem Säemann zu vergleichen. Wie dieser hier Weizen, dort Gerste, dort anderen Samen in die Erde streut, oder den Weinstock, den Apfelbaum, den Feigenbaum pflanzt, so säet Gott im Himmel die Unsterblichkeit aus, auf der Erde die Veränderung und im All Leben und Bewegung. Dies sind die vier Wirkungen Gottes, die das All erhalten (§ 7—10).

Eine gewisse Innigkeit durchbringt diese Betrachtung, die durch Bilder geschmückt ist. Sie vereinfacht die Probleme der Mystik. Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen weicht grundsätzlich ab von der namentlich im ersten Abschnitt enthaltenen Kosmogonie. Die Betonung der Güte Gottes, des Vaters, nimmt dagegen die Grundvorstellung der Mystik auf.

In der Fassung trifft sie mit christlichen Gedanken zusammen, aber ihre Begründung und ihre Ziele sind denselben fremd.

\*

\*

\*

Die Überschau der Traktate des Poimandres hat erwiesen, daß sie aus verschiedenen Schriften stammen, daß ferner in ihnen kein geschlossenes System vorliegt und eine folgerechte Begriffsbildung fehlt. Von gleichen Ausgangspunkten aus gehen die Darlegungen wie in Wellenlinien nebeneinander her, bisweilen gleichlaufend, bisweilen sich kreuzend. Ihre Haltung ist lehrhaft. Einen liturgischen Charakter haben sie nicht. Auch die Hymnen, in denen die Belehrungen zusammengefaßt werden, sind nicht Gemeindegebete.

Inhaltlich bieten die Traktate ein eigenartiges Gemisch von Mythologie und Philosophie, aber in ungleichmäßiger Verteilung. Die mythische Kosmogonie des ersten Stückes wird in den folgenden nicht fortgeführt, vielmehr durch abstrakte vereinfachte Darstellungen ersetzt. Der einflußreiche mythische Begriff der Mannweiblichkeit, der auch bei Philo und in dem Gnostizismus reichlich ausgenutzt ist, findet sich nur vereinzelt (I 18). Ob die Grundanschauung der Mystik dualistisch oder monistisch ist, bleibt in der Schwebe. Die monotheistischen Aussagen lassen sich nicht mit den pantheistischen Anschauungen vom Wesen und Wirken der letzten Ursache zusammenreimen. Ebenso werden *νοῦς*, *λόγος*, *ψυχή*, *πνεῦμα* nicht in bestimmter Weise abgegrenzt. Ethische Weisungen, wo sie gegeben sind, beziehen sich ausschließlich auf die Mittel, sich aus den Fesseln der Leiblichkeit zu befreien.

Die Mystik will eine Offenbarungswissenschaft sein, aber sie nährt sich von Anleihen. In ihren kosmogonischen Phantasien erinnert die feuchte Materie des chaotischen Urzustandes an die Aufstellungen der Hylozoisten, für ihre Spekulationen über Kraft, Bewegung, Veränderung, Entwicklung lassen sich verwandte Gedanken aus Aristoteles und der Stoa beibringen, in den Aussagen über Gott und sein Wirken gibt Plato und der Neoplatonismus die Anschauungen her. Aber all' diese Ausführungen, wie die über Schicksal und Vorsehung, beruhen schwerlich auf Quellenstudien der Mystiker, sie dürften vielmehr als Gemeingut der geistigen Bewegungen im Hellenismus angesehen werden,

das je nach Bedarf verschiedene Verbindungen eingeht. Auch das Alte Testament hat Spuren hinterlassen. Das Zitat aus der Genesiß (I 18) überrascht in der mystischen Kosmogonie, dergleichen das „schöpferische Wort“. Verschiedentlich konnte sodann festgestellt werden, daß spezifisch christliche bzw. biblische Ausdrücke hie und da austauschen, die sonst der Terminologie des Poimandres fremd sind. Auch sie sind als Anleihen anzusehen, wie die Wertung des Kindes im Sinne Jesu. Aber diese mannigfach bedingten, oft auseinanderstrebenden Elemente dienen einem Zweck: sie wollen dem Mysten durch offenbartes Wissen den Weg weisen zur Vergottung.

\*

\*

\*

Nach den Poimandrestraktaten bringt die *editio princeps* (Paris 1554) noch sechs längere und kürzere Stücke, von denen drei aus Stobaeus übernommen sind. Die drei übrigen sind hier zuerst veröffentlicht. Sie werden sämtlich dem Asklepios zugeschrieben und haben einen von den sonstigen Hermeschriften abweichenden Charakter. Sie stehen inhaltlich eine Stufe tiefer als jene, namentlich die beiden letzten. Flussas, der zweite Herausgeber des Poimandres (Burdigalae 1574), veröffentlicht wohl mit Rücksicht darauf von ihnen nur das erste.

Dieses hat den Titel *ἔργου Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἀμμωνα βασιλέα*<sup>1</sup>. Es ist ein Seitenstück zum Asklepios des Ps.-Apulejus. Wie dieser (c. I) gibt es sich als Gipfel und Denkschrift verborgenen und paradoxen Sinns. Aber nicht dem Asklepios, sondern dem König Ammon wird die Offenbarung mitgeteilt. Nicht Hermes wie dort, sondern Asklepios ist Offenbarungsträger. Eine Übersetzung aus dem Ägyptischen ins Griechische wird verboten. Dadurch würde die Kraft und Schönheit des Ausdrucks zerstört, denn die griechische Sprache sei hochmütig, mattherzig, geziert. Die Griechen seien so erhabener Geheimnisse nicht wert; ihre Reden seien leer, ihre Philosophie sei eitles Geschwätz.

Merkwürdig gedankenlos ist dieses Verdict hellenischer Rede und Weisheit in einer griechisch gefaßten Schrift; doch das ganze

1) Der Text bei Reizenstein, Poimandres S. 348—354.

Stück verrät große Flüchtigkeit. Es wird bezeichnet als eine Denkschrift des Asklepios und endet unvermittelt mit einer Wechselrede zwischen Tat und Ammon, welche die Anbetung der Götterbilder rechtfertigt. In ihnen treten die unkörperlichen Ideen in Erscheinung<sup>1</sup>. Der Schluß des Gesprächs zeigt, daß es Teil eines größeren Werkes war.

Die so anspruchsvoll eingeführten Definitionen bieten wenig, was nicht bereits besser gesagt wäre. Tief stehen sie z. B. unter den Leitsätzen, welche Stobaeus (I 274, 21—277, 18 W.) mitteilt. Wo sie originell sind, vergröbern sie. Die Darstellung selbst wird durch Wiederholungen beschwert, welche die mangelnde Klarheit verdecken sollen.

Die Offenbarung hebt mit dem Anrufen Gottes an, „dem Einen, der Alles ist, und dem All, das Einer ist, die Erfüllung (πλήρωμα) von allem“<sup>2</sup>. Dies soll der Leitsatz für alles, was folgt, sein. Diese Einheit erhält für die Schöpfung in stetem Wechsel die Sonne, die ihr Schöpfer ist; denn „um sich und in sich zieht sie das All heran und von sich aus gibt sie allen alles und gewährt gnädig reichliches Licht“. So steht sie im Mittelpunkte der Welt, die sie regiert wie der Wagenlenker den Wagen. Ihre Zügel sind Leben, Seele, Lebenskraft (πνεῦμα), Unsterblichkeit und Entziehung. So bewegt sie das All und sich mit dem All.

Diese allumfassende schöpferische Arbeit der Sonne wird in dunklen Ansätzen spezialisiert, wobei viele Chöre von Dämonen sie umgeben „und deren Gefellen, die mannigfachen Heeren gleichen und nicht fern sind den Unsterblichen“. Wie die weiteren Ausführungen zeigen, sind sie den Sternen beigeordnet. Die Dämonen führen Aufsicht über die Menschen, bewirken die Erdkatastrophen und bestrafen die Gottlosigkeit der Menschen durch Hunger und Krieg<sup>3</sup>. „Den Göttern eignet Wohltun, den Menschen Frömmigkeit, den Dämonen Abwehr (ἐπαμύνειν).“ So beseitigen sie die

1) Vgl. M.-Apulejus, Asclepius c. 23. 24. Diese Anschauung macht den dunklen Satz bei Stobaeus I 276, 26—277, 2 W. verständlich, in dem die Wechselbeziehung von Körper, Idee und Energie behauptet wird.

2) Eph. I, 23 von der ἐκκλησία: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληροῦμένου.

3) Auch das Alte Testament setzt die Engel den Naturkräften gleich, vgl. Psalm 104, 4. Hebr. I, 7.

Verfählungen der Unwissenheit, des Irrtums und Unvermögens. Nur die Gottlosigkeit verfällt dem Gericht. Das Wesen der Dämonen ist Wirkungskraft, aber sie sind verschieden. Einige sind aus Gutem und Bösem gemischt. Sie bilden und fesseln die Seele an sich und sitzen in allen Teilen des Körpers und bestimmen von der Geburt an die Seelenbewegungen, „indem sie in die zwei Teile der Seele — τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμικόν — eingehen“. So machen sie sich die Seelen untertan<sup>1</sup>. Nur der vernünftige Teil der Seele (τὸ λογικὸν μέρος) besteht unbeherrscht von den Dämonen und bleibt fähig zur Aufnahme Gottes; „denn in der Vernunft leuchtet ein Strahl (ἀστὴρ) durch Vermittelung der Sonne“<sup>2</sup>. Aber nur wenigen ist das gegeben. Wer ihn besitzt, gegen den vermag weder ein Gott noch ein Dämon etwas auszurichten. Im übrigen verwalten die Dämonen die Erde, wobei sie die Körper der Menschen als Werkzeuge benutzen. „Diese Verwaltung (διοίκησις) nennt Hermes Schicksal.“

Wie also ist der Weltzusammenhang beschaffen? „Gott, der all-eine, ist aller Vater, die Sonne der Schöpfer, die Welt der Schöpfung Werkzeug.“

\*

\*

\*

Das folgende Stück ist das Fragment einer Lobrede auf den König, der dem Range nach auf den Welterschöpfer folgt. Sie wirbt um Beifall, indem sich der Rhetor mit dem Musiker vergleicht, der durch Unvollkommenheit oder Beschädigung seines Instruments die vollen Töne nicht zu Gehör bringen kann, die in ihm leben. Dies Bild ist wohl der Anlaß gewesen, das Fragment hier anzugliedern. Es erhält die Überschrift: „Asklepios über die Hemmungen der Seele durch Leiden des Leibes“<sup>3</sup>. Es sind die Gebrechen des Körpers, welche die Seele beeinflussen, sodaß sie ihr Gleichgewicht verliert. So stört das schlechte In-

1) Eine derartige radikale Durchdringung des menschlichen Organismus durch die Dämonen lehrt die Mystik sonst nicht.

2) Wie anders umschreibt Paulus die Erleuchtung des Gotteskinds 2. Kor. 4, 6. Vgl. auch 2. Petr. 1, 19.

3) Der Text bei Reitzenstein, Poimandres S. 355—360.

strument die Harmonie des Liedes. Daher ist es Aufgabe, die Gebrechen des Körpers zu beseitigen, was mit göttlicher Hilfe möglich ist. Denn Gott ist ein unermüdlicher Geist<sup>1</sup>. Er handelt als Wohltäter mit den Menschen, so wie der Gott dem Künstler im musischen Wettkampf half, dem die Saite sprang: er ersetzte sie durch eine Grille, deren Zirpen dem fehlenden Ton entsprach.

\*

\*

\*

„Asklepios von andächtiger Verehrung (εὐφημία) des Höchsten und Lobrede auf den König“ lautet die Überschrift des dritten Stückes. Es gibt sich als Schluß einer Rede. Der Ausdruck ist gespreizt. Die Gebete haben hymnischen Charakter. Inhaltlich ist es eine Wiederaufnahme des Schlußabschnittes des vorausgehenden Stückes, aber nicht eine Fortsetzung desselben, da gleiche Gedanken wiederholt werden. Wie die Sonne, die durch ihre Strahlen, die Händen vergleichbar sind, den ambrosischen Duft der Früchte, die sie ernährt, an sich zieht, so will der Redner, vom Höchsten beginnend, den Ausfluß der göttlichen Wahrheit in sich aufnehmen, um recht preisen zu können. Zugleich bittet er um Nachsicht und hofft auf sie, weil der Höchste sich wie ein Vater über seine schwachen Kinder freut. Und wie preist er ihn? Als der Gute trägt Gott die Fülle alles Guten in sich. Als der Unsterbliche und Ewige wirkt er segensvoll auf diese Welt und und erhält sie. Wo er wirkt, gibt's keine Veränderung, keine Spannungen (τὸ ἀλλοπερὸσαλλον). Alle sind wohlgesinnt; alles wissen sie vorher; alle haben einen Mä, den Vater. Eine Empfindung (αἶσθησις) wird dadurch bewirkt, der Zauber gegenseitiger Liebe (τὸ εἰς ἀλλήλους φίλτρον). Die eine Liebe schafft eine Harmonie von allen. Dies ist der Lobpreis Gottes. Es folgt der Preis des Königs als Friedensstifter und Schutz gegen die Feinde. Schon sein Name, das Symbol des Friedens, und seine Bildsäulen halten die Feinde in Schranken.

Die Ehrfurcht vor dem Könige, die in diesen Fragmenten so stark betont ist, gründet sich auf die Annahme einer besonderen

1) ἀκάματον μὲν ἐστὶ πνεῦμα ὁ θεός. Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός klingt nur im Wortlaut zusammen.

Ausrüstung der Herrscher, die sie an die Seite der Götter stellt. Aber es regt sich auch darin das Dankgefühl für den Segen geordneter Verhältnisse. Hier trifft die Mystik mit dem Urchristentum zusammen (Röm. 13, 1 f. 1. Petr. 2, 13. 14). Auch die Schilderung des Idealzustandes, den die Gottheit bewirkt, entspricht in einigen Zügen den Verheißungen der johanneischen Abschiedsreden (Joh. 13—16). Allerdings, *φίλτρον* als Ausdruck für Liebe würde im Neuen Testament vergeblich gesucht.

\*

\*

\*

2. Die Fragmente der Hermetismystik bei Stobaeus. Im Florilegium hat Stobaeus vier, in den Eclogae physicae et ethicae neununddreißig Stücke, von denen einunddreißig ebenso wie die vier des Florilegiums bestimmte Titel haben, während acht ohne nähere Bezeichnung bleiben. Der Exzerptcharakter wird bisweilen durch die Titel bezeichnet, z. B. *ἐκ τῶν πρὸς Ἀμύωνα*, *ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν*, *ἐκ τῆς Ἀφροδίτης*, *Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Τάτ*. Von den Fragmenten in den Eclogae stimmt ein Teil mit den Traktaten des Poimandres überein. Der Vergleich der Parallelen, der auch eine gute Ausbeute für die Textkritik gibt, ist für die Ausnutzung der Literatur bezeichnend. Nur ein Traktat des Poimandres (X *κλεις*) ist in größerem Umfang ausgenutzt, während aus den übrigen nur einzelne Ausschnitte, meist sehr willkürlich ausgesondert, mitgeteilt sind. Folgende Stücke sind übernommen:

I 38, 10—16 aus dem *κρατήρ* Parthey 34, 7—13 (Vom Leibe des Demiurgen). I 127, 5—14, gleichfalls aus dem *κρατήρ* P. 39, 13—40, 11 (Vom Wesen der *μονάς*). Aus dem zweiten Traktat des Poimandres bringt Stobaeus drei Fragmente, zwei in dem Abschnitt XVIII *περὶ κενοῦ καὶ τόπου (καὶ χώρας)*, eines im Abschnitt XIX *περὶ κινήσεως*. Das erste Fragment I 157, 6—158, 12 enthält den Anfang des Traktats P. 19, 3—21, 4, bricht aber mitten in der Darlegung des Hermetes ab. Unmittelbar daran schließt I 158, 13—160, 4 P. 25, 3—27, 14 an, wieder mit Fortlassung des Schlusssatzes. Diese beiden Stücke sind in Kapitel XVIII untergebracht, im Kapitel XIX 163, 14—165, 13

aber folgt die Fortsetzung des ersten Fragments (P. 21, 12—24, 13) unter Weglassung von P. 21, 4—12 und 24, 11.

Der zehnte Traktat des Poimandres, „der Schlüssel“, ist von Stobaeus in sechs Fragmente zerschnitten, die in bunter Folge verschiedenen Kapiteln eingeordnet sind. Im XLIX. Kapitel (περὶ ψυχῆς) entspricht 416, 19—417, 14 im Poimandres P. 71, 7 bis 73, 1 und 417, 15—418, 7 ebenda 79, 13—80, 7. Im XLVII. Kapitel (περὶ γένσεως ἀνθρώπων) übernimmt er 305, 14—306, 4 aus der κλεις 75, 2. 3 (mit dem Zusatz πρῶτον δὲ τῶν θνητῶν) und 75, 7—76, 3, sodann 303, 14—305, 12 den Schluß der κλεις (P. 82, 2—84, 15). In dem Abschnitt XLVIII (περὶ νοῦ) endlich ist 310, 25—312, 3 die kühne und dunkle Darlegung des Verhältnisses von νοῦς, ψυχή, πνεῦμα eingefügt (P. 78, 1—79, 12).

Diese aus dem Poimandres entlehnten Stücke, die zum Teil aus dem Zusammenhange gerissen und deshalb schwer verständlich sind, bilden gewissermaßen die Brücke zu den übrigen Fragmenten, deren Schwerpunkt gleicherweise in meist spekulativen Feststellungen über das Wesen des Menschen und der Welt liegt. Einen breiten Raum nehmen die psychologischen Erörterungen ein. Die Stücke sind, was den Umfang anlangt, sehr verschieden, inhaltlich ergänzen sie die Darlegungen des Poimandres, gehen aber selbstständig neben ihnen her. An Klarheit und Präzision der Bestimmungen, z. B. in den Erörterungen über die Seele, die schöpferischen Kräfte (ἐνέργειαι) übertreffen sie jene; einige Stücke, namentlich die κόρη κόσμου, sind ausgezeichnet durch lebensvolle, eigenartige Mythologisierung der Kosmologie. Sie lassen sich gruppieren in philosophische und naturwissenschaftliche Erwägungen, die mehrfach zu den mystischen Idealen gar keine Beziehung haben, sodann in mythische Schilderungen des Weltursprungs und seiner geheimnisvollen Vorbereitungen. Die grundsätzlich bedeutsamsten Stücke sind die katechetisch gefaßten Ausführungen über das Wesen der Frömmigkeit und den Weg zur Wahrheit. So bieten diese Hermesfragmente manche Bereicherung unseres Wissens über Wesen und Ziel der Mystik.

Die kurzen Stücke haben fast alle philosophischen Inhalt. Florileg. XIII (περὶ παροησίας 50 M = III xiii, 65 H) bringt mit dem Lemma Ἐμοῦ ἐκ τοῦ Ἰσίδου πρὸς Ὁρον eine Wertung des ἐλεγχος: „Wer sich überführen läßt, lernt nach Dingen be-

gehren, die er früher nicht kannte.“ Ecl. I v, 20 (= I 82, 1—10 W.: Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμουνα) über Schicksal und Vorsehung. Die εἰμαρμένη ist der πρόνοια unterworfen (vgl. Poim. XII 5). I iv, 7<sup>b</sup> (= I 72, 3. 4 W. mit dem gleichen Lemma) Definition der Notwendigkeit: ἀνάγκη ἐστὶ κρίσις βεβαία καὶ ἀμετάτρεπτος δύναμις προνοίας. In der Fassung entspricht sie den Definitionen I 274, 10 f. I iv 8 (= I 73, 3—74, 8 W.: Ἐρμού πρὸς τὸν υἱόν) erledigt wiederum die Frage nach dem Verhältnis von Vorsehung, Notwendigkeit und Schicksal in selbstgewissen Bestimmungen, ebenso wie I v, 16 (= I 79, 21—80, 9: περὶ τῆς ὅλης οἰκονομίας. Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Ἀμοῦν — ob Ἀμμουνα?). Das Schicksal wird hier, wie auch sonst, an die Konstellationen gebunden. Florileg. 120 Nro. 27 M. (= IV lII, 47 H.: Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν) bestimmt die mystische Anschauung vom Tode als Auflösung des Körpers in eigenartiger Weise. Der Tod tritt ein, wenn „die Zahl der Glieder (ἄρμοι) des Körpers erfüllt ist“. „Es stirbt der Leib, wenn er nicht mehr den Menschen tragen kann.“ Auch ein Apophthegma fehlt nicht (I 34, 5. 6 W.). „Hermes, gefragt: was ist Gott? sagte: der Schöpfer des All, der weiseste und ewige Mās.“ Der Satz könnte auch christlich sein; er berücksichtigt nicht die verschiedenen Etappen der Welterschöpfung, in deren Schilderung die Mystik sich gefällt.

\* \* \*

Unter den umfassenderen Fragmenten mehr philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts bietet die Erörterung über das Wesen der Wahrheit (Florileg. XI 23 M. = III xi, 31 S. 436, 9—441, 18 H.<sup>1)</sup>), ein Gespräch des Hermes mit Tat, eine allgemeine Orientierung. Grundsätzlich steht sie nahe den Eröffnungen über das Wesen des Guten (Poim. VI). Wahrheit gibt es nur in der transzendenten Welt. Auf der Erde findet sie sich nicht. Dort gibt es nur Einbildung und Wahn (φαντασμοὶ καὶ δόξαι), Wahnbilder der Einbildungskraft, die, wie das Bild, die Wirklichkeit der dargestellten Dinge vortauschen. Denn der Mensch, dessen Hütte (οικῆρος) nur aus Teilen der

1) Ein Stück daraus lateinisch bei Laktanz, div. inst. II 12, 4f.

Elemente besteht, ist nicht fähig, die Wahrheit zu erfassen. Er ist gewissermaßen verkörperte Einbildungskraft (*φαντασία ἐστὶ τις ὁ ἀνθρώπος*). Nur durch Offenbarung, wenn Gott es will und von oben her die Einbildungskraft einen Zufluß (*ἐπιλογοία*) hat, wird sie in beschränktem Maße zugänglich. So schenkt denn Gott einigen bevorzugten Menschen die Kraft, Gott zu schauen (*θεοπτικὴν δύναμιν*). Diese erkennen, daß es im Diesseits nichts Wahres gibt, sondern nur Schein und Nachbilder der Wahrheit: „denn diese ist die vollkommenste Tugend, das ungemischte Gute an sich, das weder von der Materie verunreinigt noch von einem Körper eingeschlossen wird, nackt, leuchtend (rein), unwandelbar, ehrwürdig, unveränderlich, gut.“ Daher ist die Sonne Wahrheit, weil sie unveränderlich ist. Alles Veränderliche aber ist Lüge. So geschieht's eben, daß der Mensch, der der Veränderung unterliegt, in falschen Einbildungen lebt, ja Eltern nicht einmal ihre Kinder und Kinder ihre Elternwiedererkennen. Und doch ist die Veränderung, die zugleich Bestehendes vernichtet, die Bedingung alles Werdens. Letztlich hängen demnach alle wirkenden Kräfte, auch die falschen, von der Wahrheit ab; sie sind ihre Wirkungen.

Nirgends ist sonst in der Hermesmystik die Idee der Wahrheit so ausführlich beleuchtet. Wahrheit und Schein (*δόξα, φαντασία, ψεῦδος*) sind einander entgegengesetzt, wie in Platos Ideenlehre, aber das Werden (*ἡ γένεσις*), die Veränderung, die den Weltlauf bedingt und erhält, wird auf die unveränderliche Wahrheit zurückgeführt. In den Ausdrücken und Wendungen ist manches eigenartig. Neu ist das Bekenntnis zur Anbetung der „unveränderlichen“ Sonne. „Sie herrscht über alles in der Welt und vollbringt alles.“ In ihr wird die Wahrheit angebetet. Julians Sonnenkult fordert gleiche Verehrung. Dem christlichen Sprachgebrauch entspricht die auch sonst vorkommende Wendung *ἐὰν ὁ θεὸς θέλῃ* (1. Kor. 4, 19. Kol. 1, 27. Jak. 4, 15. Act. 18, 21). Auch Paulus bezeichnet den Leib als *οἰκία τοῦ σκήνους* (2. Kor. 5, 1, vgl. auch 2. Petr. 1, 14). Pythagoras ist wohl der Vater dieser Anschauung<sup>1</sup>. Der Gegensatz von *ἀλήθεια* und *ψεῦδος*

<sup>1</sup>) Vgl. die Belege in meiner Erklärung des 2. Korintherbriefs (1887) S. 241. 244.

erinnert an Röm. I, 25. I. Joh. 2, 21, aber wie im Gegensatz dazu heißt's hier: τὸ ψεῦδος φημι τῆς ἀληθείας ἐνέργημα εἶναι (III 441, 17 H.).

Sechs Fragmente handeln von dem Wesen der Seele, und zwar in anschaulicheren und klarer abgegrenzten Bestimmungen als wie im Poimandres<sup>1</sup>. Diese mythologisieren, hier regt sich das Bedürfnis nach philosophischer Einsicht. Das erste Fragment in Ecl. I xli 4 περὶ φύσεως καὶ τῶν συμβαινόντων ἐξ αὐτῆς αἰτίων (I 281, 19—282, 20 W.: Ἐμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα) beleuchtet das Verhältnis von Seele und Körper in zugespitzten Distinktionen. „Die Seele ist unkörperliche Substanz und gibt ihre eigene Substantialität nicht auf, obwohl sie im Körper ist.“ Eigenart des Körpers ist die Veränderung in Zeit und Raum; Eigenart der Seele ist das ihrem Wesen gemäße Denken. Jener wandelt sich von einer Zuständigkeit (ἐξίς) zur andern. Sein Bestand aber bedarf des Zusammenstimmens, des Einklangs (ἁρμονία), dessen Eigenart die Freundschaft ist.

Die fünf folgenden Fragmente, alle aus Ecl. I xlix περὶ ψυχῆς, stehen inhaltlich und formell dem ersten nahe. Aristotelische, auch Platonische Begriffe sind hier wie dort verwandt. Es läge nahe, diese Stücke auf eine Schrift zurückzuführen, wenn der Inhalt nicht parallel ginge und sich teilweise deckte. Das erste von ihnen (I xlix 1° = I 320, 16 W.: Ἐμοῦ) faßt in einer Definition die Grundanschauung zusammen: „Die Seele also ist ewige intelligible Substanz, die als Denkvermögen (νόημα) ihre Vernunft (λόγος) hat.“ Dies führt das zweite Fragment (I xlix 3 = I 320, 23—321, 27 W.: Ἐμοῦ) in eigen tümlichem Gedankengange aus. Es beginnt mit demselben Satz wie I 281, 20: Die Seele ist unkörperliche Substanz. „Sie heißt Lebewesen (ζῶον) wegen des Lebens, vernünftig wegen der Denkkraft, sterblich wegen des Körpers.“ Sie ist das Lebensprinzip des Körpers, aber unabhängig von ihm; denn der Körper entsteht durch die Natur, durch die er Anteil hat an der Harmonie der Elemente, welche wiederum bestimmt ist durch die Harmonie der Sterne. Der Stern, der bei der Entstehung des Körpers herrscht, ist daher entscheidend für sein Temperament. Zugleich

<sup>1</sup>) Vgl. Poim. X 7. 8. 13. 16.

aber bewirkt die Natur, welche den Zusammenhang mit den Sternen vermittelt, das Mitempfinden (*συμπάθεια*) der Körper; „denn das ist der Zweck der Harmonie der Sterne, das Mitempfinden zu erzeugen nach Maßgabe ihres Schicksals“. Diese Bestimmung der Harmonie erläutert den Satz des ersten Fragments, daß die Harmonie die Freundschaft bewirke.

Das dritte Stück (I XLIX 4 = 321, 28—322, 23 W.: τοῦ αὐτοῦ) stammt aus einer an Ammon gerichteten Belehrung über das Wesen der Seele. Platonische Gedanken sind hier in willkürlichen Verknüpfungen übernommen. „Die Seele ist absolute Substanz (*οὐσία αὐτοτελής*), die bei ihrem Ursprung das von dem Schicksal bestimmte Leben erwählt und einen Logos an sich zieht, welcher der Materie ähnlich ist und Leidenschaft und Begierde (*θυμὸς καὶ ἐπιθυμία*) besitzt.“ Ihr eignet an sich Denkkraft (*νόημα*) und Überlegung (*λογισμός*). Durch diese erhebt sie die beiden Affekte zu den vier Kardinaltugenden, indem sie den Defekt der Begierde ausfüllt und den Überschwang der Leidenschaft beseitigt. Die Affekte sind gewissermaßen der Rohstoff, aus dem die Tugenden durch die Intelligenz geprägt werden. Dadurch bewirkt diese eine neue Zuständlichkeit (*ἔξις*). Dieser Prozeß wird möglich durch die Denksubstanz an sich (*διανοητικὴ οὐσία*), die das All regiert und zum Verräter den Logos hat. Sie verhält sich zur Seele wie die Sonne zum Monde und wie das Echo zur Stimme.

Das vierte Fragment (I XLIX 5 = I 322, 25—324, 3 W.: τοῦ αὐτοῦ) bezieht sich auf die *γενικοὶ λόγοι*, die auch in der *κλεῖς* (Poim. X 1) erwähnt sind. Es setzt ein mit dem Satz: „Jede Seele ist unsterblich und immer bewegt“ (vgl. I 281, 22 W.). Das ist im Sinne der Mystik eine Antinomie, denn die Bewegungskraft (*ἐνέργεια*) ist zwar ewig, aber was sich bewegt, ist vergänglich (vgl. dazu Poim. II 1). Die Lösung: die Seele ist göttlich, weil der göttliche Körper durch sie wirkt, in den sie übergeht, wenn sie von ihren unvernünftigen Teilen getrennt wird<sup>1</sup>; menschlich ist sie, weil mit ihrem göttlichen Wesen Unver-

1) Anders Poim. II 2. 4. Die Welt ist Körper, das Göttliche oder Gott ist unkörperlich.

nünftiges, nämlich Begierde und Leidenschaft, verbunden ist. Von den Tieren aber unterscheidet sie sich durch den Logos.

Das letzte Stück (I XLIX 6 = 324, 4—325, 3 W.: τοῦ αὐτοῦ) beginnt: „Die Seele also ist ewige intelligible Substanz, die als Denkkraft (νόημα) ihren Logos besitzt, mitdenkend aber den Sinn (διάνοια) der Harmonie (der Planetenwelt) an sich zieht.“ Daher ist ihr der Trieb zur Gemeinschaft mit den anderen Seelen zu eigen. Da sie vermöge ihrer Zugehörigkeit zur Welt ein zwiefaches Leben führt, eignet ihr eine zwiefache Bewegung, je nachdem sie unabhängig vom Körper wirkt oder durch ihn bestimmt ist. Unabhängig vom Körper ist sie frei (αὐτεξούσιος), andernfalls ist sie der notwendigen Bewegung unterworfen. Aber diese Bewegung ist durch die Liebe (ἔρως) auf die intelligible Substanz gerichtet. Dadurch erhebt sich der an sich vernunftlose Körper zum begeisterten Wesen (ἐμπνον ζῶον). Das Pneuma des Körpers ist fähig die Sinnesindrücke aufzunehmen und zu sichten, wie sie Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl beibringen<sup>1</sup>. Doch dies vermag es nur, wenn es dem Denken analog ist; wenn nicht, lebt es allein in Einbildungen, denn es ist dann vom Körper bestimmt. Wie verhält sich aber der Logos der Seele zum Pneuma des Körpers? Jener ist ihr Denken (τὸ γρονθοῦν), dem die Erkenntnis der Werte eignet, das Pneuma aber lebt in Vorstellungen, die von der Umwelt zufließen.

Übereinstimmend ist in diesen Fragmenten das Wesen der Seele als unvergängliche Substanz bestimmt, und zwar in einer Weise, daß sie von dem Nûs kaum zu unterscheiden ist. Trotzdem wird an ihrer Gebundenheit durch den Körper festgehalten, aber die Frage wird nicht aufgeworfen, wie sie dieselbe überwinden kann und ob sie sich dadurch nicht in Schuld verstrickt. Von den „Strafen“ und Stappen des Aufstiegs (Poim. I 24. XIII 7) ist nicht die Rede. Auch die Terminologie ist eigenartig. Zum ersten Male ist der Gros als bewegende Kraft eingeführt (I 324, 17 W.), der im Poimandres fehlt: „Die wirkende Bewegung ist dazu befähigt durch die Liebe zur intelligiblen Substanz.“ Der Gedanke erinnert an die Ausführungen in Platons Gastmahl und Phädrus. Bedeutsam ist auch die Bestimmung des πνεῦμα im

1) τὸ δὲ αἰσθητικὸν πνεῦμα τῶν φαινομένων κριτικόν ἐστι.

Unterschiede von *λόγος*. Sie entspricht der stoischen Bestimmung des *πνεῦμα* als Lebenskraft<sup>1</sup> und ist schärfer gefaßt als im Poimandres (vgl. S. 35f.). Verührungen mit christlichen Gedanken fehlen in diesen Fragmenten ganz.

Eng verwandt mit diesen Erörterungen über die Seele und vielleicht aus gleicher Quelle stammend ist Ecl. II VIII 31 (= II 160, 12—161, 7 W.: *Ἐρμοῦ*), eine Überschau über die Bestandteile des geistigen Organismus, der von der Seele zusammengehalten wird. Er umfaßt *οὐσία, λόγος, νόημα, διάνοια, δόξα, αἰσθησις*. Er ist in ständiger Entwicklung, sei es zum Besseren, wenn er der höheren Einsicht folgt, sei es zum Schlechteren, wenn er sich von ihr abziehen läßt. Entscheidend hierfür ist die freie Wahl: „bei uns steht's (*ἐφ' ἡμῖν ἐστίν*), das Bessere zu erwählen, ebensmäßig aber auch das Schlechtere unfreiwillig“. Denn durch die Wahl des Schlechteren unterwerfen wir uns der leiblichen Natur (*σωματικῇ φύσει*) und damit dem Schicksal. Aber die körperlose Substanz in uns ist frei (*ἀντεξούσιος*) und steht über dem Schicksal. In glücklicher Inkonssequenz ist hier die stoische Lehre von der Willensfreiheit in die mystischen Anschauungen eingetragen, aus der der Gegensatz von guten und schlechten Seelen sich ergibt. Hier ist derselbe nicht ausgeführt, während Poim. X 17f. ihn ausführlich behandelt. Die Frage nach dem Schicksal und seiner Abgrenzung wird in gleichem Sinne, wenn auch in anderer Orientierung, Poim. XII 9 beantwortet.

Den Unterschied der Seele vom Körper bestimmt genauer die Belehrung des Hermes an Tat (Ecl. I xli 8 = I 290, 25—292, 10 W.: *Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα πρὸς Τάτ*). Der Erdenleib, die Hütte<sup>2</sup>, stammt nicht vom ersten Schöpfer, der die ewigen Körper, also die Welt geschaffen hat und dann, sie sich selbst überlassend, ruht<sup>3</sup>. Die Leiber, die sich auflösen und sterblich sind, schafft der zweite Demiurg. Daher kann der Leib, der in sich alle Elemente vereinigt, nur bestehen, wenn er sich ständig aus den Elementen wieder ergänzt. Dazu ist ihm der

1) ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διήκον (Chrysippos bei Galen ed. Kühn V p. 287). Vgl. Aristoteles De anima III 4 f. Zur Sache vgl. die Begriffskette im Poim. X 13. XI 4.

2) Vgl. S. 79f.

3) Vgl. dagegen Poim. XI 5: οὐ γὰρ ἀργός ὁ Θεός.

Schlaf, der große Wohltäter, behilfslich, der die Erneuerung seiner Bestandteile bewirkt. Dies geht nur den Körper an, die Seele berührt es nicht, sie bedarf nicht des Schlafes, denn in ihr wirkt sich ohne Unterlaß die Bewegung aus (*κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια*). Dies ist die richtige Lehre (*ὁ ὁρθὸς λόγος*). Auch im Poim. I 6 f. sind die getrennten Akte der Schöpfung in mythologischen Bildern dargelegt, am reichsten aber schildert sie die *Κόρη κόσμον*.

An diese Bestimmungen über Seele und Körper reihen sich Aufschlüsse über allgemeine und spezielle Fragen; jene gehören in das Gebiet der Metaphysik, diese in die Anthropologie und Naturwissenschaft. Zu den metaphysischen Bestimmungen zählen drei Stücke. Das erste (I x 2 = I 131,1—8 W.: *Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Τάρ*) behauptet die Ewigkeit der Materie, welche das Gefäß ist für das Entstehen (*γένεσις*), das eine Wirkung des unerschaffenen und präexistierenden Gottes ist. Indem die Materie den schöpferischen Samen (*τὸ σπέρμα τῆς γενέσεως*) aufnimmt, gewinnt sie die Kraft, zu gestalten, ohne diese aber bleibt sie ungestaltet. Das zweite (I xli 11 = I 293, 11—24 W.: *Ἐρμού*) handelt von der Idee der Präexistenz (*τὸ πρόον*) und ihrem Unterschiede von der Natur als der sinnlichen Wesenheit (*οὐσία αἰσθητή*). Es bringt sodann die üblichen Verhältnissbestimmungen, ist jedoch unvollständig erhalten. Das dritte Stück (I viii 41 = I 104, 12—105, 6 W.: *Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Τάρ*) enthält dunkle Spekulationen über die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wachsmuth bemerkt mit Recht, daß es wohl irrig als Hermesfragment bezeichnet ist.

Naturwissenschaftlichen Inhalts sind gleichfalls drei Fragmente. Das erste (I xli 7 = I 289, 19—290, 24 W.: *Ἐρμού ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα*) gibt in spitzfindigen Distinktionen eine dogmatische Skizze der Entwicklung der Welt und der Entstehung der menschlichen Doppelnatur. Ausgegangen wird von dem Begriff der Bewegung (vgl. Poim. II. III), die je nachdem eine dynamische oder eine energetische ist. Jene durchdringt das All und hält es zusammen, diese setzt die Kraft in Wirklichkeit um, beide wirken jedoch stets zusammen. So entstehen nacheinander die vier Elemente, indem die Natur ihren Samen ausstößt. Ihr Widerstreit löst sich in Harmonie, deren Frucht das *πνεῦμα* ist und der dem *πνεῦμα* entsprechende Same. Dieser

reift in der Gebärmutter und gibt dem wachsenden Keime Form. Das vermag das *πνεῦμα*, das zwar nicht die Lebenskraft, wohl aber die Wachskraft dem Samen verleiht. Dann tritt die Harmonie dazu, die dem wachsenden Keime geistiges Leben (*διανοητική ζωή*) verleiht. So entsteht die Seele, die an den Körper gebunden ist nach des Schicksals Bestimmung. Geheimnisvoll gesellt sie sich (*παρεισέρπει*) dem *πνεῦμα* und verleiht ihm lebenskräftige Bewegung (*κινεῖ ζωτικῶς*).

Ganz in das Konkrete greift das zweite Stück, eingereiht in das Kapitel *περὶ τῆς τῶν ζώων γενέσεως* (I XLII 7, 2 = I 295, 16—296, 5 W.: *Ἐρμου ἐκ τῆς Ἀφροδίτης*). Die Frage wird aufgeworfen: woher kommt die Ähnlichkeit der Kinder und Eltern? und aus dem Zeugungsakt erklärt. Ähnlichkeit mit Vorfahren aber kann bewirkt werden durch den Einfluß der Gestirne auf die Geburtsstunde.

Das dritte Stück (I XLI 6 = I 284, 3—289, 18 W.: *Ἐρμου ἐκ τῶν πρὸς Τάτ*) ist einem Gespräch entnommen. Dem Gewicht des Inhalts entspricht die Charakteristik durch *λόγος ἱερός*, die auch in Poim. III, übrigens einem Traktate verschiedenen Inhalts, sich findet. Die Auseinandersetzung geht aus von der Frage Tats, ob auch den Tieren Wissenschaft und Kunst (*ἐπιστήμη καὶ τέχνη*) eignen, da doch die Ameisen Nahrung für den Winter aufspeichern, die Vögel Nester bauen, die Vierfüßler ihre Höhlen kennen<sup>1</sup>. Hermes verneint die Frage. Wissenschaft und Kunst gehören zur Vernunft (dem *λογικόν*), die verwandten Leistungen der Tiere sind Naturgaben. Als solche wirken sie gleichmäßig, während die Vernunftleistungen individuell (*εἰδικῶς*) sind. Zur Begründung dieses Unterschieds wird sodann in breiter Darstellung der Begriff der *ἐνέργεια*, der schöpferischen Kraft, und der *αἴσθησις*, der sinnlichen Empfindung, erörtert. Die *ἐνέργειαι* sind übernatürlichen Ursprungs (vgl. Poim. X 1); sie gehen aus von den unsterblichen Körpern und wirken auf die Seele und auf die sterblichen Körper in Unvergänglichkeit; die *αἴσθησις* aber ist an den Körper gebunden und daher selbst körperlich. Die schöpferischen Kräfte sind daher die Erzeuger alles Lebens. Die seelenlosen Körper danken ihnen die Wachskraft, die zur *αἴσθησις*

1) Die Spezialisierung deckt sich zum Teil mit Matth. 8, 20.

gehört, die beseelten Körper nehmen durch die αἰσθησις die Kraftwirkungen auf und erzeugen so Freude und Trauer. Diese Affekte gehören daher zu den unvernünftigen Teilen der Seele. Dies ist ein stoischer Gedanke, in dessen Folge die Forderung liegt, die Affekte abzutöten. Wie er in der Mystik durchgeführt ist, zeigt die Lehre vom Aufstieg der Seelen durch Befreiung von den Seelenmartern (Poim. XIII 7 f.).

\*                      \*

Die bisher erörterten Fragmente liegen in der Peripherie der Mystik und belegen von neuem, wieviele ihrer Anschauungen sie aus der Philosophie übernimmt; die nunmehr zu betrachtenden führen auf ihr eigentliches Gebiet. Das durch den Mythos belebte antike Weltbild beherrscht sie, sie schöpft aus ihm ihre Hoffnung auf Vollendung. „Wer über dies — den Bau und das Wesen der Sternenwelt — nicht in Unwissenheit bleibt, vermag Gott genau zu erkennen und, darf ich mich kühn ausdrücken, er ist ein Augenzeuge geworden der Welt des Schauens (αὐτοπτης θεασασθαι) und als solcher selig.“ Aber allerdings ist's unmöglich, zum Glück dieser Schauung sich zu erheben, solange die Seele an den Körper gebunden ist. So heißt es am Schlusse des Gesprächsfragments, das in selbstgewissen Zügen die Ordnung der Sternenwelt in Übersicht bringt (I XXI 9 = I 189, 19—194, 25 W.: Ἐμμοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Τάι).

Das Fragment weist zurück auf die „allgemeinen Reden“<sup>1</sup>, anläßlich deren dem Tat das Versprechen gegeben ward, ihn über die sechsunddreißig Dekane zu belehren. Die Dekane werden als bekannte Größe eingeführt, denn sie gehören zum astrologischen Weltregiment. Iamblichus nennt sie an dritter Stelle neben den Planeten und dem Tierkreis<sup>2</sup>. Wo sind sie zu suchen? Das

1) γενικὸι λόγοι, vgl. S. 55. Was im Poim. X 1 unter diesem Titel angeführt ist, hat keine Beziehung zu den hier gegebenen Offenbarungen.

2) De myst. Aegypt. ed. Parthey p. 266, 3. Vgl. auch p. 273, 12 f. Hier handelt er von den Beziehungen der Gestirne zu den Dämonen und nennt nacheinander die Dekane, den Tierkreis, die Sterne, Sonne, Mond und die Bären. Vgl. auch Asclepius c. 19. Anders stellt sich die Sache dar in dem Fragment bei Vitra, Analecta sacra et classica II S. 284 f., über das unter II 5 zu handeln ist.

All besteht aus konzentrischen Kreisen. Der weiteste Kreis begrenzt die Überwelt, der zweite ist der Tierkreis. Beide durchschneiden die sechsunddreißig Dekane. Sie erhalten die Weltordnung (*εὐταξία*) der Welt und die kreisförmige Bewegung des Tierkreises und der Planeten. Sie sind daher gewissermaßen die Wächter und Aufseher (*ἐπιτοκοποι*) des Alls. Von Leidenschaften werden sie nicht berührt, sind aber dämonische Wesen. Auch auf die Menschenwelt und ihre Lebensbedingungen wirken sie mit den Planeten. Staatsumwälzungen, Hungerernot, Erdbeben, Sturmfluten u. a. sind von ihnen mit verursacht. Die sogenannten *Τάρα* säen sie auf die Erde, heilsame oder verderbliche. Die Sterne am Himmel, die den Äther erfüllen, sind ihre Diener. Auch der Bär (*ἄρκτος*), der in der Mitte des Tierkreises seinen unveränderlichen Platz hat und die Achse des Weltkreises bildet, gehorcht ihnen<sup>1</sup>. Ihm folgt ein anderer Chor von noch namenlosen Sternen; die Nachwelt mag ihnen Namen geben. Noch zwei weitere Arten von Sternen sind zu unterscheiden. Die erste findet sich unterhalb des Mondes: es sind Ausdünstungen der Erde, die schnell vergehen und schädlich wirken. Damit sind wohl die Sternschnuppen gemeint. Die zweiten haben unterhalb der Sonne ihren Platz. Es sind die Kometen, die zu bestimmten Zeiten erscheinen und verschwinden. Ihre Aufgabe ist, Zukünftiges zu verkündigen, daher heißen sie Wahrsager (*μάντις*).

In rein hellenischen Vorstellungen beschreibt das Fragment I m 52 (= I 62,12—63,5 W.: *Ἐμῆς*) die Mächte, welche die Weltordnung erhalten. Neben der Vorsehung und Notwendigkeit, die in irrtumsloser Vollkommenheit herrschen, steht die *Αἴνη*, welche die Sünde bestraft. Die Sünde aber ist verursacht durch die schlechte Materie, die den Menschen, welchem die Kraft, Gott zu schauen (*θεοπτικὴ δύναμις*), fehlt, in Irrtum verstrickt. Die Menschen nämlich sind dem Schicksal unterworfen wegen der Kräfte, die ihre Geburt beeinflussten, der *Αἴνη* aber wegen der Sünden, die sie im Leben vollbrachten<sup>2</sup>. Auch hier steht un-

1) Schon in der Ilias (Z 487) ist dem *ἄρκτος* sein Ehrenplatz auf dem Schilde des Achilles zugewiesen.

2) Wie das Strafmandat von der *Αἴνη* ausgeführt wird, veranschaulicht das Vasenbild in Roschers Mythologischem Lexikon I 1019.

vermittelt die moralische Macht neben dem unabänderlichen Schicksal.

Das reichste und ausführlichste Fragment bei Stobaeus ist die *Κόρη κόσμον*, das in Form einer divina comedia in einer Reihe von Akten, mehrfach, an Platon Timaios in der Art der Darstellung und inhaltlich sich anlehnend, ein lebendiges Bild von der Weltentstehung, der Seelenschöpfung und den Ursachen der Verschiedenheit der Menschen geben will (I XLIX 44 = I 385, 11—407, 14 W.): *Ερμοῦ τρισμεγίστου ἐκ τῆς ἱερᾶς βίβλου <τῆς> ἐπικαλουμένης Κόρης κόσμον*. *Κόρη κόσμον* ist also der Titel des „heiligen Buchs“, welches Mitteilungen der Isis aus den Offenbarungen des Hermes enthält. Patricius übersetzt: Minerva mundi und trifft das Richtige, wenn statt der Minerva die Isis eingesetzt wird. Sie ist nach mystischer Anschauung die Weltgöttin, der die Erhaltung der Weltordnung anvertraut ist. Daher ist sie eingereiht in den hellenischen Götterkreis. Lucius (bei Apulejus, Metam. XI 2) redet sie an mit regina caeli und faßt sie als die höhere Einheit der Ceres, der Venus, der Diana und der Proserpina. *Κόρη κόσμον* wird sie genannt, wie in dem Hymnus der Thomasakten die allbeglückende Himmelsjungfrau als *Κόρη φωτός* gepriesen wird<sup>1</sup>.

Der mythologische Rahmen des Fragments entspricht den hellenistischen Anschauungen von der Urweisheit der Ägypter und der Bedeutung des Hermes, der Isis und ihres Gatten Osiris für die menschenwürdige Gestaltung des Lebens und alle Geisteskultur. Diodoros Siculus I 11 f., insbesondere c. 14—16, gibt darüber ausführliche Auskunft. Hermes steht an erster Stelle als Wohltäter, da er mit ausgezeichnete[r] Geisteskraft hierzu ausgerüstet ist (c. 15 Schluß). Wie Osiris seine Gattin verläßt, um die Welt als Kulturträger zu durchreisen, gibt er ihr Hermes zum Weirat (c. 16)<sup>2</sup>.

Das große Fragment ist ein Seitenstück zu Poim. I und XIII. Es gibt ein verwandtes Bild von dem Weltursprung, aber mit

1) Vgl. Acta s. Thomae apostoli ed. Thilo (1823) c. 5 und das religionsgeschichtliche Material zu dieser Benennung ebenda S. 128 f. Vgl. auch die von Diodoros Siculus I 26 mitgeteilte Grabschrift der Isis.

2) Vgl. dazu besonders I 406, 1 f. W.

eigenartigem Rahmen und neuen Mythologumena. Verwandt ist die Anlage mit Poim. I. Hier wie dort ist ein Glied der übernatürlichen Welt der Offenbarungsmittler, der sich nach seinen Eröffnungen eben dorthin aufschwingt (Poim. I 27: ἐμύνη ταῖς δυνάμεσιν. Kore I 386, 25 W.: ἀνέβαινεν εἰς ἄστροα). Poimandres und Hermes decken sich in ihren Funktionen<sup>1</sup>. Aber während Poim. I der Offenbarungsempfänger in einer Vision belehrt wird, berichtet in der Kore die Isis ihrem Sohne Tat, was ihr Hermes mitteilte. Hier wie dort schließt ein Hymnus die Offenbarungen, ebenso Poim. XIII. In der Kore ist er nur verheißen, aber nicht überliefert (407, 12 f.). Ebenmäßig wird die ὑμνωδία κρυπτή Poim. XIII 16 eingeführt. Poim. I 26 schließt mit der Weisung des scheidenden Poimandres an den Offenbarungsempfänger, ein Führer zu werden den Würdigen. Dem entspricht, was die Kore (407, 1 f.) von der Erschaffung der Propheten sagt, denen das Wissen von dem, was da ist, eignet, „damit die Philosophie und die Magie die Seele nähre und die Heilkunde den Leib bewahre, wenn er etwas leidet“.

Der Vollzug der Schöpfung ist aber ganz verschieden gefaßt. In der Kore sind die hellenischen und ägyptischen Götter für sie tätig (vgl. S. 10), im Poimandres geht die ganze Entwicklung vom höchsten Gott, dem Nûs, aus. Die Erschaffung des Urmenschen, die Vermischung des Urmenschen mit der Natur sind die entscheidenden Vorgänge. Die Idee der Mannweiblichkeit steht im Mittelpunkt. Diese fehlt in der Kore, die auch für den kosmogonischen Prozeß durchweg andere Mittelglieder einführt. Die Doppelnatur des Menschen wird hier und dort verschieden abgeleitet. Während ferner im Poimandres die Idee der Erlösung (Vergottung) den Zielpunkt der Eröffnungen abgibt, fehlt sie in der Kore. Darin wiederum treffen beide zusammen, daß sie verschieden gefaßte Kosmogonien mit widersprechendem Inhalt nebeneinander haben (vgl. ob. S. 19 und Kore 388, 6 f. 392, 21 f.).

---

<sup>1</sup>) Deshalb sagt Hermes zu Tat: Mehr hat mir Poimandres aus den Niederschriften nicht mitgeteilt, weil er wußte, daß ich von mir aus alles ergründen kann (Poim. XIII 15). Allerdings ist damit eine Unterordnung des Hermes unter Poimandres ausgesprochen, die seiner Rolle in der Kore nicht entspricht.

401, 26 f.). So mannigfach sind die Mythologumena, in denen die gleichen Probleme veranschaulicht werden.

Isis erstattet dem Horos in allerheiligster Rede (*ιερωτάτος λόγος*) Bericht über die Geheimnisse der Welterschöpfung, nachdem sie ihm den süßen Göttertrank Ambrosia gereicht hat. Sie dankt die Erkenntnis derselben und ihres Urhebers, des noch unbekannten Gottes, dem Hermes, „der da alles erkannt hat, der auch das All sah und wie er's sah erkannte, und wie er es erkannt hatte, es kund zu tun und zu veranschaulichen vermochte“. Hermes hat ihr allein die volle Einsicht in die übernatürliche Welt erschlossen, während er seinem Sohne Tat mit Rücksicht auf seine Jugend die vollkommene Anschauung (*όλοτελή θεωρίαν*) vorenthielt. So ist Isis in der Lage, was in unzerstörbaren Geheimschriften von Hermes verborgen ist, damit es von empfänglichen Seelen, wenn diese geschaffen worden sind, gesucht werde, dem Sohne unmittelbar zu enthüllen. Diese Hermesschriften aber enthalten die Mittel zur Unsterblichkeit (*ἀφθαρσίας φάρμακα*)<sup>1</sup>.

Also: die verborgene Weisheit ist vorhanden, ehe es Seelen gab, die sich für sie begeisterten. Worin besteht sie? Wie sind die empfänglichen Seelen entstanden?

Weitausholend gibt Isis darauf die Antwort. Es gab eine Zeit, in der die Natur unfruchtbar war. Da baten die Wächter des Himmels Gott, den König des Alls, Leben in der Unbeweglichkeit zu schaffen, damit das All im Schmuck zusammengeordnet werde. Da lächelte der Gott und sprach: es sei die Natur. Aus seiner Rede (*φωνή*) ging hervor ein „weibliches sehr schönes Ding“, das Gott, der Stammvater (*προπάτωρ*), *Φύσις* nannte und mit Zeugungskraft ausstattete. Da gesellte sie sich dem *Πόνος* und erzeugt mit ihm die *Εὔρεσις*<sup>2</sup>. Dieser schenkte (*ἐχαρίσατο*) Gott das Sein und, sichtigte gnädig (*χαρισάμενος διέκρινε*), was bereits entstanden war, und erfüllte es mit Geheimnissen und

1) Zu den Geheimschriften des Hermes vgl. Poim. XIII 15. Im Poim. teilt Hermes dem Tat die Weltgeheimnisse ohne Einschränkung mit. Ein Unterschied des Offenbarungsgehalts, wie er hier von der Isis gemacht wird, ist dort also ausgeschlossen.

2) Analog läßt Diotima in Platos Symposion 203<sup>b</sup> den *Ἐρως* aus dem Verkehr des *Πόρος*, des Sohnes der *Μῆτις*, mit der *Πενία* entspringen.

machte die Erforschungskraft darüber zum Herrn (I 388, 6—389, 4 W.)<sup>1</sup>.

So ward die untere Welt geschaffen. Aber auch die obere Welt soll nicht wirkungslos (ἀργός) bleiben, daher schafft Gott die Seelen, indem er Teile seines eigenen πνεῦμα — es ist das ἱερὸν πνεῦμα, bei dem er schwört — mit dem „vernünftigen Feuer“ und anderen unbekannten Stoffen vermischt, und zwar mit geheimnisvollen Zurufen (ἐπιφωνήσεις). Aus dieser Mischung entsteht eine feinere, reinere, durchsichtige, nur ihrem Künstler (τεχνίτης) sichtbare Wesenheit (οὐστάσις), die der Gott Beseelung (ψύχωσις) nennt<sup>2</sup>. Dies ist die zusammengeronnene Masse (ἐπιπαγος), aus der er zahllose Seelen erzeugt, und zwar in verschiedener Mischung und Form; sie sind die Blüten der Mischung, unter sich verschieden<sup>3</sup>. Je nach ihrer Beschaffenheit werden sie bis zu sechzig Stufen in abgegrenzter Zahl geordnet. In der Himmelswelt erhalten sie bestimmte Gebiete (τμήματα) und Gemächer (ταμιεῖα). Der Vater trägt ihnen auf, die Welt in geordneter Bewegung zu erhalten zu seiner Freude, und droht den Pflichtvergessenen mit Fesseln und Strafen (I 389, 5—390, 26 W.).

Mit Hilfe der Seelen wird die Schöpfung fortgesetzt. Die schöpferische Masse (κράμα) ist noch nicht aufgebraucht. Mit neuen geheimen Reden (κρυπτοὶ λόγοι) vermischt er dieselbe mit Erde und Wasser, den verwandten Elementen, und erschafft die menschenähnlichen Lebewesen. Den Rest der Mischung aber gibt er den bereits fortgeschrittenen Seelen. Diese sollen sein Werk fortsetzen, indem sie sich nach den Vorbildern (παράδειγματα) der Sternbilder des Tierkreises, insofern sie menschenähnlich sind, richten. Ihren Erzeugnissen aber wird die Verheißung gegeben, daß das unsichtbare πνεῦμα und die Fortpflanzungsfähigkeit ihnen angegliedert werde.

1) Die εὔρεσις hat die Aufgabe, die Mysterien zu erforschen.

2) Hier gibt Plato Tim. 41<sup>d</sup> die Motive der Darstellung.

3) Vgl. zur Sache Plato Tim. 41<sup>d</sup>, Protag. 320<sup>d</sup>. Epikur definiert die Seele als κράμα ἐκ τεττάρων (I 320, 9 f. W.). Auch Philo benutzt die Anschauung: ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν κράματα, θεῶν καὶ θνητοῦ συγκροσθέντων. De mutatione nominum § 184 (III 188, 10 Cohn-Wendland).

Die Seelen sind über den Auftrag verlegen und fürchten, den Vater zu erzürnen. Sie beten die heilige Mischung an und untersuchen ihre Zusammensetzung. Aus ihren leichtesten Teilen bilden sie die Vögel, aus den festeren die Vierfüßler, dann die Fische und die Kriechtiere. Aber bei dieser Beschäftigung werden sie übermütig und wollen nicht mehr in den ihnen angewiesenen Wohnungen bleiben (I 391, 1—392, 20 W.).

Damit ist das Motiv für den Fortgang der Entwicklung gegeben. Die Seelen werden für ihre Grenzüberschreitungen bestraft, indem sie zu Menschen gemacht werden. Das ist überraschend, denn die menschenähnlichen Wesen sind ja bereits geschaffen. Nun wird jedoch eine erneute Schöpfung unvollkommener Wesen berichtet, in welche die Seelen eingeförpert werden. Daher ist wohl anzunehmen, daß hier ein ursprünglich selbständiges Stück eingefügt ist, ohne daß die Unstimmigkeiten beseitigt worden sind. Mit dem Vorhergehenden ist es durch den Satz verbunden: „Eben da beschloß auch der Führer und Herr des Alls, die geordnete Gemeinschaft (*συστημα*) der Menschen künstlich herzustellen (*τεχνησασθαι*), damit darin das Geschlecht der Seelen durchweg gestraft werde.“ Wenn aber behauptet wird, daß die Natur noch finster und das bereits Entstandene wirkungslos sei, so stimmt das nicht zusammen mit dem vorher berichteten Wirken der Natur (I 388, 20 f. W.).

Also: Hermes wird von dem Herrn des Alls beauftragt, die Götter zusammenzurufen, die sofort, nachdem sie die untere Welt betrachtet haben, verstehen, worum es sich handelt. Daher wollen sie sich alle mit den ihnen zustehenden Gaben an der Ausrüstung des Menschen beteiligen<sup>1</sup>. Helios verspricht noch mehr zu leuchten. Selene will unter dem Kreis des Helios ihr Licht spenden und gewährt Furcht, Schweigen, Schlaf und das überaus nützliche Gedächtnis. Kronos ist der Vater des Rechts (*δίκη*) und der Notwendigkeit. Zeus schafft die Tyche, die Hoffnung und den Frieden. Ares beansprucht die Vaterschaft des Kampfs (*ἀγωνία*), des Zorns und des Streits. Ohne Zögern schenkt Aphrodite die Sehnsucht (*πόθος*), die Lust und das Lachen, welche die Seelen über die ihnen verhängten Strafen hinweg-

1) Vgl. Poim. III 3.

täuschen. Besonders reichlich beteiligt sich Hermes, indem er dem Erforschungstrieb (εὐρεσις) beisteht und seinen Einfluß auf die Schicksalssterne zugunsten der Menschen geltend machen will. Er gewährt ihnen ein glückliches Temperament (γῆσις), Weisheit, Besonnenheit, Überredungskunst (πειθώ) und Wahrheit. Gewiß, eine herrliche Ausrüstung. Da freut sich der Herr der Welt und gibt Auftrag zur Schöpfung des Menschengeschlechts (γῶλον τὸ ἀνθρώπων). Hermes sucht dafür den passenden Stoff und findet ihn in dem Überrest der Lebenssubstanz (κράμα), welche die schöpferischen Seelen noch nicht verbraucht haben. Da dieser eingetrocknet ist, verdünnt er ihn mit Wasser. Diese verdünnte Masse reicht zwar nicht aus, um ein wirklich verständiges und kräftiges Geschöpf hervorzubringen; dennoch freut sich Hermes daran und ebenso der Monarch, der nunmehr die Einkörperung der Seelen verfügt (I 392, 21—394, 23 W.).

Wie die Seelen sich ihres Zustandes bewußt werden, seufzen sie, denn sie erfahren, daß sie verurteilt worden sind wegen ihres Ungehorsams, durch den sie bei ihrer schöpferischen Tätigkeit die Ordnung der Sternenwelt störten. Die Strafe erscheint ihnen zu grausam, daß sie, die vorher mit den Mächten des Himmels Gemeinschaft hatten, nunmehr in die elende Körperhütte verbannt und an das kleine Menschenherz gebunden sein sollen. Früher umfaßte ihr Auge mit eigener Lichtkraft die Gotteswelt, jetzt vermag es ohne Licht nicht zu sehen. In verschiedener Weise sträuben sie sich gegen ihr Los. Die einen suchen wie gefangene Tiere den Vergewaltigern sich zu entziehen, die andern zischen wie Schlangen, eine aber ruft jammernd und seufzend alle himmlischen Mächte an, um Linderung der Strafe zu erflehen.

Der Monarch, der auf dem Throne der Wahrheit sitzt, erhört ihr Flehen. Er entscheidet, daß Liebe und Notwendigkeit (ἔρως καὶ ἀνάγκη) über sie herrschen sollen, welche den Seelen die Fähigkeit vermitteln, selbst ihr Los trotz der Einkörperung zu bestimmen. Danach ist, je nach ihrem Verhalten, ihr Los ein dreifaches. Den Seelen, die sich ganz dem Dienst der unvergänglichen Herrschaft (ἀγήρατος σκηπτουχία) Gottes widmen, sollen, wenn sie sich ohne Fehl (ἀναμάχητοι) halten, wieder die himmlischen Wohnungen offen stehen. Die nicht ganz frei von Tadel sich halten, erhalten ihren Platz nicht in der unsterblichen Welt.

Wenn jedoch ihre Verfehlungen geringfügiger sind, können sie, wenn sie von den Fesseln des Körpers befreit sind, doch in den Himmel aufgenommen werden. Diejenigen endlich, die schwere Verfehlungen sich haben zu Schulden kommen lassen (*μελζόντων ἀμαρτημάτων ποιητικάι*), sind dazu verdammt, in Tierkörpern herumirrend ihr Leben fortzusetzen.

Nach diesem Entscheid begnadigt der Monarch die Seelen mit Geistern (*πνεύματα*), die ihnen die Kraft zu einem Wandel verleihen, der sie von Schuld befreit.

In erneuter Ansprache werden die Folgen dieser Strafmilderung beleuchtet. An dem Willen der begnadigten Seelen hängt ihr Los. Für ihren Wandel bleibt der Gott Aufseher und Wächter (*ἐπόπτης καὶ ἐπίσκοπος*). Leben sie würdig ihres vormenschlichen Ursprungs, so wird ihr früheres Glück ihnen auch trotz der Verleiblichung zuteil; lassen sie sich von den niederen Trieben leiten, so verfallen sie der Auflösung (*διάλυσις*)<sup>1</sup>. Ihre Einsicht wird geblendet, so daß sie kein Verständnis haben für den Zug zur höheren Welt und ihre Strafe, die Einkörperung, wie eine Wohltat ertragen. Die gerechteren Seelen und die, welche die Verwandlung zum Göttlichen erwarten (*τὴν εἰς τὸ θεῖον μεταβολὴν ἐκδεχόμεναι*) sind auch in dem körperlichen Leben zu Höherem bestimmt, mögen sie in Menschen oder in Tiere verwandelt werden. Die Seelenwanderung in Tierleiber ist also nur für die Frevler eine Strafe. Die gerechteren Seelen haben, wenn Tiere ihre Wohnstätte sein sollen, den Vorzug, nur an edle Tiere gebunden zu sein, an die ritterlichen, gerechten Adler, an die wachsamten, nie ermüdenden Löwen, an giftfreie Schlangen, an die mitleidigen Delphine, die keinen Leichnam berühren<sup>2</sup>. Gehen die edlen Seelen aber in Menschen ein, so bewähren sie sich als die zuverlässigen führenden Geister, als zuverlässige (*γνήσιοι*) Philosophen, als Städtegründer (? *κτίσται*) und Gesetzgeber, als wahrhaftige Wahrsager (*μάντις*), als echte Wurzelsammler (Ärzte), als die besten Propheten der Götter, als erfahrene Musiker, als verständige Sternkundige, als weise Vogel-

1) Der Text ist 398, 7 verstümmelt, ich gebe seinen Sinn nach der Ergänzung Wachsmuths wieder.

2) Für diese Tiercharakteristiken gibt der Physiologus reiche Belege.

schauer, als zuverlässige Opferpriester und überhaupt als Tugendhafte. Damit hat der höchste Gott das Los der Seelen neu geordnet und wird nunmehr zum unvergänglichen Nûs — er zieht sich also in die Transzendenz zurück<sup>1</sup>.

Diese Seelenmythologie erinnert an die geheime Rede von der Wiedergeburt (Poim. XIII), sie übernimmt auch den Ausdruck *παλιγενεσία* (I 398, 5 W. — vgl. oben S. 26) —, aber unter ganz verschiedenem Gesichtswinkel. Hier nämlich wird die Wiedergeburt der Seelen als eine Verwandlung (*μεταβολή*) in körperliche Existenzform gefaßt und die Unterschiede der Körper werden durch sie bewirkt. Dort ist die Wiedergeburt eine Befreiung von den Martern der Materie (*τιμωρίαι τῆς ὕλης*), die der Seele den Aufstieg in die obere Welt ermöglicht. Wie übrigens die eingekörperten Seelen zu ihrer verschiedenen Ausstattung kommen, ist nicht klar. Einerseits bestimmen sie durch ihren Wandel, je nachdem er gut oder böse ist, ihr Wesen und ihre Lebensstellung, andererseits erhalten sie mit der Einkörperung bestimmte Qualitäten und Berufe. Die Periode ihrer Präexistenz ist ja abgeschlossen; mit der Einkörperung beginnt das neue Dasein. Ihr Wille und ihre Menschwerdung sind unausgeglichene Faktoren.

Die Offenbarungen über das Seelenlos erhalten einen überraschenden Abschluß. Es wird in Frage gestellt, ob die Seelenordnung durch den höchsten Gott auch eine Wohlordnung sei. Dies tut Momos, den die Mythologie als Sohn der Nacht und Bruder des Schlafes bezeichnet und als blutsverwandt mit dem Meide erklärt. Er ist der grundsätzliche Tadler, er hat stets eine andere Meinung. Hier wird er als das gewaltigste Pneuma bezeichnet, das von der Erde stammt, mächtig an Einsicht, aber unförperrlich<sup>2</sup>. So kennt er auch die Beschaffenheit der Körper, ihre Schönheit und ihre niederen Triebe. Und doch fragt er den Hermes, als wüßte er von nichts, wie er die Einkörperung

1) Zum Nûs, der hier unvermittelt eintritt, vgl. Poim. I 6 und S. 31.

2) Erich Bethe macht mich auf ein Scholion zu Homer Ilias A 5 6 aufmerksam, welches Momos als Verater des Zeus einführt. Zeus ist in Verlegenheit, wie er die Erde von der Überlastung durch Menschen befreien soll. Momos zeigt ihm die Wege, den Trojanischen Krieg zu entfesseln. Das Scholion ist abgedruckt bei Kinkel, *Epicorum Graecorum fragmenta* I 21.

der Seelen wahrnimmt, was das bedeute. Hermes antwortet: Das sind die Menschen. Darauf der Tadler: Welch' wagehalsige Leistung! Sie werden ihre Sinne und ihre Intelligenz mißbrauchen, frech alle ihnen gesetzten Schranken in frevelhaftem Wissenstrieb mißachten, ihren Begierden die Zügel schießen lassen. Nil mortalibus arduum est, caelum ipsum petimus stultitia — so läßt sich sein Erguß zusammenfassen<sup>1</sup>. Nur ein Heilmittel gibts. Sie müssen lieben und nachdenken (*βουλευεσθαι*) lernen, damit sie durch Enttäuschungen und Leid und fehlschlagende Hoffnungen und durch Krankheiten gebändigt oder auch, wenn es ihnen wohl geht, zu frevelhafteren Taten gefördert werden. Hermes freut sich über die Rede des Momos, der die Belastung des Menschen richtig gewürdigt hat, und er bestimmt als der Schaffer des Alls demgemäß ihr Wesen. Aber er tröstet sich zugleich. Muß doch in den Menschen „die Natur des göttlichen Geistes“ wirksam werden. Dazu hält dieAdrasteia als Schicksalsmacht geheimnisvoll Ordnung, wozu ihr Hermes als Werkzeug die sichere und stetige Regel gegeben hat (I 394, 23—401, 25 W.).

Wie zur Ergänzung wird ein neuer Schöpfungsbericht angefügt. Er ist trotz abweichender Züge eine Dublette. Der Monarch beruft eine Sitzung des Senats (*σύγκλητος*) der oberen Götter, welche die obere Welt (*τὸν μέγαν αἰῶνα*) regieren und in Ordnung halten. Aber diese ihre Herrschaft bleibt unbekannt. Nun besteht aber unter ihr noch das Chaos, die träge Masse. Das soll kommenden Geschlechtern als Fabel erscheinen, nachdem die Götter schöpferisch die untere Welt gestaltet und damit zugleich Geschöpfe erzeugt haben, denen die Erkenntnis ihrer Herrschaft offen steht. Jeder also soll an seinem Teile schöpferisch wirken. Zuerst wird die „schwarze Einheit“, das Chaos, geteilt, oben erglänzt der Himmel mit seinen Geheimnissen, durch die Sonne wird die schwankende Erde befestigt und erhält eine eigenartige Schönheit, an der der Gott sich freut, mögen die Sterblichen sie auch für unschön halten. So erhebt sie, die heilige Erde, der Schöpfer, mit vollen Händen sie mit den

1) Horat. Od. I 3, 37. Die Ode bietet überhaupt für die Ratschläge des Momos Parallelen.

Gütern der Natur ausstattend zur Mutter (*γενήτειρα*) aller Dinge.

„Und Unwissenheit (*ἀγνοσία*) herrschte am Anfang überall.“ Die Seelen, die bereits geschaffen und dann an Körper gebunden waren, sind mit ihrem Lose unzufrieden und hegen deshalb die Menschen, die sie als Werkzeuge brauchen, wider einander<sup>1</sup>. Macht geht vor Recht. Alle Grausamkeiten, Krieg, Mord und Gottlosigkeit erfüllen die Erde. Unerträglich wird der Zustand.

Da beklagen sich die Elemente bei dem Herrn der Schöpfung, der ihnen die Macht zur Rede gewährt, über den wilden Wandel (*ἄγριος πολιτεία*) der Menschen. Zuerst spricht das Feuer: „Wie lange, o Gott, hast du dir vorgelegt, das gottlose Leben der Sterblichen zu dulden? Laß dich aufgehen (*ἀνάτειλον σαυτόν*) der sich regenden Welt und sänstige das wilde Leben durch Frieden; schenke in Gnaden Gesetze für das Leben und Weissagungen der Nacht, erfülle alles mit schönen Hoffnungen. Fürchten sollen die Menschen die Strafe (*ἐκδίκησις*) der Götter, und niemand wird sündigen. Wenn sie entsprechenden Lohn für ihre Sünden empfangen, werden die übrigen sich hüten vor Unrecht, sie werden die Eide in Ehren halten und kein Unrecht fürderhin tun.“ Dankbarkeit sollen sie lernen, gerne will ihnen das Feuer bei ihren Opfern sich dienstbar zeigen und durch den Opferduft zugleich Gott erfreuen. Dann klagt die Luft über den unerträglichen Gestank der Leichen, der sie verpestet, auch das Wasser will nicht mehr von Leichen verunreinigt sein. Dann kam sehr traurig die Erde heran. Sie hatte am meisten zu dulden. In ihrer Anrede preist sie zuerst in reichen Veranschaulichungen den weltwaltenden Gott und schildert mit beweglichen Worten, wie sie von den unvernünftigen und wilden Menschen verunehrt werde. Sie schließt mit der Bitte: „Schenke in Gnaden der Erde wenn nicht dich selbst — denn dich vermag ich nicht zu fassen —, so doch eine heilige Emanation<sup>2</sup> von dir.“

<sup>1</sup>) Der Zusammenhang ist recht dunkel. Die Menschen werden als bekannte Größen eingeführt. Was vorher (398, 4 f.) über ihre Ausstattung gesagt ist, fügt sich nicht in den hier geschilderten Verlauf. Auch zu den Ausblicken des Nomos (399, 18 f.) besteht keine klare Beziehung.

<sup>2</sup>) *ἀπόρροιαί* (vgl. I 407, 30 W.), ein neuer Terminus, der dem Sinne nach der *σπορά* (406, 2) entspricht. Der Ausdruck ist als mystischer belegt bei

Gott hat Freude an den Bitten der Elemente. Wie er spricht, erfüllt seine heilige Stimme das All. Damit sie ihre Aufgaben erfüllen und nicht erlahmen, verkündet er, daß bereits „ein anderer Ausfluß seiner Natur in ihnen wirksam ist, der da ein heiliger Aufseher über die Taten und ein gerechter<sup>1</sup> Richter der Lebenden und ein furchtbarer, strafender Tyrann der Toten (der unter der Erde seienden) sein wird<sup>2</sup>. Und jeder Mensch wird den würdigen Lohn erhalten.“ Damit waren die Elemente zufrieden, und jedes herrschte in seinem Gebiete.

Damit schließen die Mitteilungen der Isis an Horos. Die letzten Geheimnisse über den Ursprung der Dinge darf sie nicht enthüllen. Aber ihr und dem Osiris liegt es ob, daß sie der Welt für alles, was sie bedarf, Helfer seien. „Diese erfüllten das Leben des Lebens“, durch sie also wurde es lebenswert. Ihnen eröffnet Hermes den Zugang zu den verborgenen Geheimschriften. Und unter all den Kulturgütern, die sie als Begründer der rechten Treue (*δεξιᾶς πίστεως ἀρχηγέται*) gnädig den Menschen gewähren, ist der Eid, der größte Gott, den sie ins Leben einführen, das Hauptstück. All diese Wohltaten haben ihren Grund in der Einsicht, daß der Schöpfer verordnet habe, die untere Welt solle mit empfinden (*συμπαθεῖν*) mit der oberen. Den Zusammenhang zwischen beiden stellen die Propheten her<sup>3</sup>, die vollkommenste Schöpfung von Osiris und Isis<sup>4</sup>. „Dem Propheten, der seine Hände zu den Göttern erheben will, soll

Hippolyt Refut. Haer. V 13 (S. 180, 24), wo ἡ τῶν ἀστρῶν ἀπόρροια als die die Geburten beeinflussende Macht eingeführt ist. Iamblichos de Myst. Aeg. (ed. Parthey) 276, 14 sieht in den ἀπόρροιαί τῶν ἀστρῶν die Verursacher von Weissagungen. Cap. 7, 25 nennt die Weisheit eine ἀπόρροια Gottes. In diesem Sinne ist der Ausdruck auch hier verstanden. σπέρμα Poim. IX 3 f. ist anders gewandt.

1) Der Text hat ἀμεθόδευτος, planlos. Es ist wohl μεθοδικός, regelrecht, zu lesen.

2) Nach I 191, 13 sind die sechsunddreißig Dekane ὑπεράνω πάντων ὥστερ φύλακες ἀκριβεῖς καὶ ἐπιλοκοποι.

3) I 398, 14 W. sind die προφηταὶ θεῶν an sechster Stelle den bevorzugten Seelen eingereicht.

4) Osiris, der hier und S. 387, 12 in der Kore genannt wird, greift nicht tätig ein. Nach Johannes Lydos, de mensibus IV 53 (109, 13 Wünsche), wurde er in der Hermesmystik dem Gott der Hebräer gleichgesetzt.

nichts von dem Seienden unbekannt bleiben, damit Philosophie und Magie die Seele ernähre und den leidenden Körper die Heilkunst gesund mache<sup>1</sup>."

So haben Osiris und Isis ihr Kulturwerk vollendet und werden nunmehr von den Himmelsbewohnern zurückverlangt. Sie erschließen sich den Aufstieg durch Anrufung des Monarchen (I 401, 26—407, 14 W.).

Das Sprachgut der Kore ist im Vergleich mit Poimandres hinsichtlich der verwendeten Begriffe trotz mannigfachen Zusammentreffens ebenso eigenartig, wie seine Einkleidung. Die Verwendung von ἀπόρροιαι gehört hierher (vgl. S. 982). λόγος, bei Poimandres ein Grundbegriff (vgl. S. 32), wird technisch nicht verwandt, ebenso auch νοῦς (vgl. S. 31). Dafür tritt πνεῦμα ein sowohl in den gleichen Beziehungen wie im Poimandres (vgl. S. 35), als auch abweichend. Es ist die schöpferische Kraft Gottes (vgl. Poim. XIII 19 πνεῦμα θεέ), Gott verleiht sie, von seinem eigenen Wesen sie nehmend (I 389, 9 W.). Die Natur des heiligen Geistes (πνεύματος θεοῦ φύσις 401, 15) bleibt in den Geschöpfen wirksam. Das Pneuma ist unsichtbar, aber verleiht den Seelen schöpferische Kraft, ist die Substanz der Blutsverwandtschaft (οὐσία ὁμογονίας), kraft deren die Seelen ihnen Gleichartiges schaffen, das mit allen Künsten ausgestattete zeugungsfähige Pneuma (πάντεχρον πνεῦμα γεννητικόν 391, 18 f.).

<sup>1</sup>) *μαγεία* ist nach Plato, Alcib. maj. 122<sup>a</sup> ursprünglich bei den Persern *θεῶν θεραπεύεα*. Sie unterscheidet sich von der *γοητεία* und der *φαρμακεία* durch ihr Ziel und ihren Gehalt. Sie will die rechte Gottesverehrung in Gebeten, Anrufungen und Offenbarungen über die Astrologie lehren, um die Himmelskräfte sich dienstbar zu machen. Suidas bestimmt sie daher durch *ἐπικλησις ἐστὶ δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τινος οὐστασιν*. Er führt Apollonius von Thyana als Zeugen für diese Praktiken an. Vgl. auch Suidas unter *γοητεία* p. 150 Küster. Zur *ιατρικὴ* gehören die Geheimschriften über die Pflanzenkunde, die Galen (XI 798 Kühn) erwähnt. Auf die Einwirkungen der Planeten auf Pflanzen beziehen sich auch die von J. Boll, J. Heeg und P. Boudreaux aus astrologischen Handschriften herausgegebenen Bruchstücke, z. B. Catalogus codicum astrolog. graec. VII 231. VIII 2. 159. VIII 3. 153ff. und die Pitrafragmente (vgl. unter II 4). Daß übrigens *μαγεία* nicht einfach mit Theurgik gleichzusetzen ist, sondern als Wissenschaft mit weiten Grenzen beurteilt werden will, bestätigt Plinius, Hist. nat. XXX 1. Nach ihm enthält sie drei Elemente, *medicinam*, *religionem*, *artes mathematicas*, die für die Astrologie die Mittel liefern. Vgl. auch Diodor. Sic. II 29—31.

Daher redet der Schöpfer die Seelen an: o Seelen, die ihr zu meinem Geiste gehört (390, 16). Beim heiligen Geiste wird geschworen (*ἐς τὸν ὁμνῶν πνεῦμα* 390, 24). Es ist also nicht bloß Gewand der Seele (Poim. X 13, 18), sondern recht eigentlich die göttliche Lebenskraft. Materielle Vorstellungen sind damit verbunden, trotzdem es unsichtbar sein soll. Wenn die Seelen, die in den Körper gebannt sind, darüber klagen, daß sie gesondert atmen müssen von den Geistern, die in der Luft blasen (396, 14 f.), so sind sie doch mit den Winden gleichgesetzt, und zwar nicht als Gleichnis für den unsichtbaren Geist, wie bei Johannes (3, 8). Auch das gewaltigste Pneuma, das im Momos sich verkörpert, ersteht von der Erde (399, 11). Dies bestätigt ein später zu betrachtendes Fragment, wonach das Pneuma die Lebenskraft ist, die aus der Luft von oben her eingeatmet wird und wiederum nach oben durch Ausatmen gesandt wird, damit man es zurückempfangt. Dieses Pneuma wird erst übernommen, es gehört nicht ursprünglich zum Körper, der aus den vier Elementen besteht (I 467, 23. 468, 1 W.). Eine einheitliche Anschauung vom Wesen des Pneuma ergibt sich aus diesen Bestimmungen nicht. Aber die Grundanschauung ist durchweg die gleiche: das Pneuma wirkt naturhaft.

Besonders reich ist die Kōre an Bezeichnungen des höchsten Gottes. Er ist *ὁ μόναρχος* (394, 21), *ὁ μόναρχος θεός*, *ὁ τῶν συμπάντων κοσμοποιητῆς καὶ τεχνίτης* (406, 4. 5), *ὁ θεὸς ὁ προπάτωρ* (388, 16), *ὁ πάντων ἡγεμὼν καὶ δεσπότης* (392, 24), *ὁ τῶν ὅλων κύριος καὶ θεός* (392, 22), *ὁ θεός ὁ δεσπότης κόσμου* (394, 10), *ὁ πατὴρ τῶν ψυχῶν* (392, 3), *δεσπότης καὶ πατὴρ καὶ ποιητῆς* (396, 19), er ist der Aufseher und Wächter der begnadigten Seelen (S. 95). Diese Benennungen entspringen dem monotheistischen Trieb der Mystik, aber wie wenig klar und bestimmt sie sind, zeigt das Gebet der gemäßigten Seelen: „O Himmel, der du Grund unseres Ursprungs bist, Äther und Luft und ihr Hände des alleinherrschenden Gottes und du, heiliger Geist“ usw. (395, 15 f.). Wie anders ist der Vorstellungskreis, den der christliche Gebetsruf weckt: „Unser Vater, der du bist im Himmel“.

Berührungen mit alttestamentlichen und neutestamentlichen Ausdrücken und Gedanken sind selten. Den Schöpfungsbericht

der Genesiß, der auch Poim. I benutzt ist (vgl. S. 22), kennt ebenso die Kōre: die *φύσις στεῖρα* (388, 7) erinnert an Gen. 1, 2; Gott spricht und es geschieht (*εἶπεν ὁ Θεὸς καὶ ἦν* 388, 20) entspricht Gen. 1, 3. Wo die Kōre mit neutestamentlichen Ausdrücken zusammentrifft, sind die Voraussetzungen für die Inhaltsbestimmungen ganz verschieden. Der *Θεὸς ἄγνωστος* (386, 4 f.) weist auf die Schranken der mystischen Offenbarung, in der Apostelgeschichte 17, 23 gibt er den Anlaß zur rückstandslosen Enthüllung des göttlichen Heilswillens. Die *ἀγνοσία* (386, 11. 402, 27) bezeichnet den Zustand der Welt vor der Offenbarung, 1. Kor. 15, 34 geht sie auf die Verstockung gegen die Offenbarung. Das Seufzen der unteren Welt (*ἐστέναζε τὰ κάτω* 386, 1) ist veranlaßt durch die Furcht, die Anschauung von der Schönheit der Welt zu verlieren; die Seelen jammerten und seufzten (*ωδύροντο καὶ ἐστέναζον*) aus Scheu vor der Einkörperung (395, 5 f.). Die *κτίσις στενάζουσα* Röm. 8, 22 geht auf die Sehnsucht nach der Erlösung. *Ὅτε δὲ ἐκρίνεν (ὁ Θεὸς) αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι* (386, 12) ist ein monotheistischer Ausdruck für das Offenbarungsmotiv, der sich mit Gal. 1, 15 vergleichen läßt. Ebenso ist die ständige Verwendung von *χαρίζεσθαι*, um Gottes Gesinnung zu kennzeichnen (3. B. 389, 1. 2. 403, 20. 405, 7, vgl. auch Poim. XII 12), ein technischer Ausdruck der religiösen Terminologie, der auch im Neuen Testamente häufig vorkommt (3. B. Luk. 7, 21. Röm. 8, 32. Phil. 1, 29). Das gleiche gilt von *ἐπαγγελία* im Sinne von Offenbarung. Die *ἐπαγγελία* in heiligen Büchern (387, 15) ist vergleichbar mit der Art, wie durchgehend im Neuen Testamente von den Gottesoffenbarungen geredet wird (3. B. Luk. 24, 49. Acta 1, 4. 2. Kor. 1, 20). Auch *ἐξουσία* (404, 10 f. Poim. S. 36. Joh. 1, 12 u. ö.) ist ein technisch religiöser Begriff. Daß alles Gute von oben kommt, sagt sowohl die Kōre (*ἀπὸ τοῦ ὑπερκειμένου*) als Jak. 1, 17, aber jene schränkt es ein auf den Schmuck der Natur. *δεικνύναι* wird von den Offenbarungen des Hermes gebraucht (386, 22), wie von der Offenbarung Gottes an Christus (Joh. 5, 20). Aber hier ist die Wahl des Ausdrucks wohl alttestamentlich bestimmt (LXX Num. 23, 3. Ez. 11, 25). Wenn es Joh. 14, 2 heißt: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen (*μοναί*), so gibt hierfür die Kōre auf Grund des antiken Weltbildes An-

schauungen. Den Seelen sind ἴδια τμήματα καὶ ταμεία in der Himmelswelt angewiesen, die sie nicht verlassen dürfen (390, 11. 392, 18)<sup>1</sup>. Auch für den Satz: ὁ θεὸς συνετέλεσε τὸ σῶμα (I. Kor. 12, 24) gibt die Schilderung der Mischung (des κράμα), aus der die Seelen geformt werden (389, 10 f.), eine mythische Parallele. Auch die im Neuen Testamente geläufigen Ausdrücke für Sünde begegnen in der Kore: ἁμαρτία, ἁμαρτήματα, ἁμαρτάνειν, und zwar in verschiedenen Beziehungen. Die Willkür der Seelen in der Präexistenz (397, 15 f.) ist ein ἁμαρτήμα. Das gottlose Leben<sup>2</sup> der gottverlassenen Menschen verläuft in Sünden, daher soll der Gott „einen der Sünden würdigen Lohn“ über die Frevler zur Abschreckung der übrigen verhängen (403, 17 f.). Die sündlosen (ἀναμάρτητοι) Seelen sollen die himmlischen Fluren bewohnen, solange sie eben sündlos bleiben (397, 9). Sie werden für ihren Gehorsam belohnt mit ihrem festen Platz in der Besternung und mit den vollwertigen Thronen der Wahrheit (390, 22). Ob die ἰσόνοι καὶ κυριότητες Kol. 1, 16 in den gleichen Vorstellungskreis gehören?

Diese Parallelen lassen sich nicht auf gegenseitige Abhängigkeit zurückführen. Mögen auch einzelne Vorstellungen, wie die der Seelenwohnungen oder der seufzenden Schöpfung, durch mystische Eindrücke veranlaßt sein, so haben sie doch im christlichen Gedankenkreise einen anderen Begriffswert. Die Ausdrücke für Sünde aber sind Gemeingut.

\* \* \*

An die Kore reiht sich bei Stobaeus (I 407, 15—414, 13 W.) mit der Überschrift ἐν ταύτῳ ein Abschnitt, der Fragen des Horos über die Beschaffenheit der Seelen enthält. Er ist eine Ergänzung zu der Aussage über die Verschiedenheit der bevorzugten Seelen (398, 10 f.). Die geistige Höhenlage entspricht nicht ganz dem Inhalt der Kore, eher den Definitionen des Askulap für den König Ammon, die dem Poimandres beigelegt sind (vgl. S. 73).

1) Unter dem Eindruck dieser Vorstellungen, die zugleich astrologisch bestimmt sind, paraphrasiert Nonnos  $\Sigma$  4 f. Joh. 14, 2: κατὰ δῶμα τοῦ θεοῦ εἰσι μὲν αἱ στοιχηδὸν ὁμῶς ὄντες.

2) Zu ἄθεος βλος vgl. Eph. 2, 12: ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.

Die erste Frage des Horos geht auf die Entstehung der Königsseelen<sup>1</sup>. Die Welt hat vier Stockwerke: den Himmel als Wohnsitz der Götter, den Äther, wo die Sterne wohnen, die Luft für die göttlichen Seelen (*δαίμονια ψυχὰι*), die „heiligste Erde“ für die Menschen und die anderen Lebewesen. Hier herrschen die Könige, die Söhne der Götter, sie erzeugen die Herrscher (*ἄρχοντες*). „Der König ist der letzte der anderen Götter und der erste der Menschen.“ Wie deutlich tritt hier der Zug des Hellenismus zur Vergottung der Herrscher hervor. Aber wie verträgt sich diese Anschauung von der Gottheit der Könige mit der Tatsache, daß es auch schlechte Könige gibt, die von der göttlichen Richtschnur (*ἐν θεῷ γνώμων*) abweichen? Die Antwort zieht den Glauben an „Engel und Dämonen“ heran, die den verkörperten Seelen beigegeben sind — eine Beziehung, die sonst nicht in der Hermesmystik vorkommt, aber dem Volksglauben entlehnt ist<sup>2</sup>. Daß die Engel mit den Dämonen genannt sind, ist eine Anleihe beim christlichen Sprachgebrauch<sup>3</sup>. Die Engel und Dämonen nun bestimmen die Interessen der Menschen in gutem und in üblem Sinne. Geschieht letzteres, so vergessen die Könige ihrer Seelen und versinken ganz in die Menschheit (*ἀνθρώπωνότης*).

Weiter fragt Horos: Wie entstehen die vornehmen (*ἐδγενεῖς*) Seelen? Dies sei nach Analogie der menschlichen Verhältnisse zu verstehen. Der Freie steht über dem Sklaven. So sind die Seelen verschieden, je nach dem Platz, der ihnen in der Präsenz zugewiesen ist.

Die vier folgenden Fragen sind Reflexe von Lebensbeobachtungen, für welche die Kosmologie der Mystik die Lösung gibt. Zunächst: Woher kommt die Verschiedenheit der Geschlechter? Die Antwort greift auf die Schöpfungsmythologie zurück. Ur-

---

1) Die üblichen feierlichen Formen der Anrede finden sich hier wie in der Kore. Horos ist der Großherzige (*μεγαλόφρωνος*), Isis die vielgeehrte Mutter.

2) Vgl. Plutarch, De Iside et Osiri c. 25, De placitis philosophorum I 8. Censorinus, De die natali c. 3. Tertullian, De anima c. 29, um nur einige Belegstellen anzuführen.

3) Asclepius c. 34 nennt auch daemones et angeli zusammen.

sprünglich sind die Seelen geschlechtslos. Wenn sie den Körper erhalten, der aus den vier Elementen gemischt ist, so bestimmt die Mischung das Geschlecht. In der weiblichen Natur überwiegt die Feuchtigkeit und das Kalte, in der männlichen die festen und warmen Bestandteile. Sodann: Wie werden die Seelen verständig? Antwort: Was sichtbar ist, muß ein Kleid (*ζιτών*) haben. Dies gilt auch von dem Lustgewande der unkörperlichen Seele. Ist es fein, zart und durchsichtig, so ist die Seele weitblickend; ist es dicht, dick und trübe, so hemmt es ihren Scharfblick.

Höchst absonderlich, von Lokalstolz getragen, ist die Frage: Warum sind die Ägypter klüger als die anderen Menschen?<sup>1</sup> Die Erde ist ein Körper, der nach seinem Bau den Verhältnissen der oberen Welt entspricht. Sie streckt sich so aus, daß sie stets den Himmel anblickt und so eine ständige Beeinflussung nach den vier Himmelsgegenden von ihm erfährt. Je nach ihrer Lage zur Himmelswelt, also nach der Himmelsgegend, in der sie wohnen, bestimmt sich daher die Beschaffenheit der Menschen, wobei auch das Klima, in dem sie leben, mitwirkt. So zeichnen sich z. B. die hellenische und die italische Welt aus durch schöne Schenkel und lange Härte. Die Ägypter aber — sie sind nicht direkt genannt — wohnen in der Herzgegend der Erde. Darum sind sie die Weisesten.

Zum Schluß fragt Horos seine Mutter und Herrin (*κυρία μήτηρ*), warum im Leben der Menschen lange Krankheiten die Kraft der Vernunft (*λόγος*) und der Seele bisweilen schädigen. Die Antwort zieht die Folgen aus der Verbindung von Körper und Seele. Die Tiere unterscheiden sich je nach ihrer Hinneigung zu einem der vier Elemente. Der Körper des Menschen steht unter dem Einfluß aller vier. Dadurch wird auch die Seele in Leidenschaft gezogen, bald erfreut, bald beschwert. Die höchste Glückseligkeit (*ἀρχοτάτη εὐδαιμονία*) bleibt ihr, die von Natur göttlich ist, deshalb versagt, so lange sie an den Körper gebunden ist. Sie kann sich nicht zu reinem intellektuellen Leben erheben

---

<sup>1</sup>) Die Vorzüge der Ägypter preist auch Askulap in den Definitionen für König Ammon (s. S. 73).

und wird durch Krankheit und Furcht, welche den Körper trifft, des Haltes beraubt, herabgezogen in den Strudel der Leiden.

\*

\*

\*

Eine Fortsetzung der Aufschlüsse zur Geschichte der Seele in der Kore bietet das folgende Fragment (I 458, 22—463, 6 W.), das Stobaeus von derselben abgetrennt hat. Es trägt die Überschrift: *Ἐμοῦ λόγος* \* *Ἰσιδος πρὸς Ὁρόν*. *Ἐμοῦ* geht auf den Offenbarer, dessen Mitteilungen Isis weitergibt. Nach der Orientierung über die Seelenschöpfung (*ψυχοποιΐα*), für die Horos der Mutter dankt, wirft der Sohn die Frage auf: Wo bleiben die Seelen nach dem Tode? Die Antwort bewegt sich in den Gedanken von Platos Phädon (c. 22—24. 76<sup>d</sup>—78<sup>a</sup>), aber der scherzhafte Ton des platonischen Gesprächs mit Simmias und Kebes ist nicht festgehalten; dafür tritt die mystische Mythologie in den Vordergrund, die an Aussagen der Kore anknüpft<sup>1</sup>.

Die Seelen, die ja ein unkörperliches Luftgewand haben, sind substantiell unzerstörbar und lösen sich nicht in der Luft auf<sup>2</sup>. Wie ihre Verbindung mit dem Körper eine von Gott gesetzte notwendige Harmonie war, so erhalten sie nach dem Verlassen des Körpers nach Gottes Ordnung ihren eigenen Platz. In dieser Hinsicht gleichen sie den anderen Geschöpfen, deren jedes nach heiligster Bestimmung (*ἱερωτάτῃ διατάξει*) auf Grund eigener Schätzung (*ὑπὸ τοῦ ἑνδον κριτηρίου*) auf der Erde, im Wasser, in der Luft wohnt. Wie nun die Seelen, solange sie eingetaucht waren in Fleisch und Blut<sup>3</sup>, ihren bestimmten Platz

1) Vgl. I 389, 5—391, 23 W., besonders 390, 8 f. zu den sechzig Wohnplätzen (*χωραί*).

2) Die Seele ist *πράγμα ἰδιονὺς καὶ βασιλικὸν καὶ ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν τε καὶ νοῦ*, αὐτὸ δ' ἐαυτῇ εἰς τοὺν ὁδηγούμενον (459, 25 f.).

3) *σαρκὶ καὶ αἵματι βεβαπτισμέναι* (461, 12) erinnert an die biblische Formel für die irdische Leiblichkeit. Sie taucht auf Sir. 14, 18 (*γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος*), 17, 31 (*σὰρξ καὶ αἷμα* als Ziel des Sinnenmenschen). Im Neuen Testament findet sich *σὰρξ καὶ αἷμα* in gleichem Sinn Matth. 16, 17. 1. Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14. Die Formel dürfte volkstümlich geworden sein, vgl. Polyän, *Strategemata* III 11, 1, wo der Feldherr ermutigend sagt, die Feinde sind *ἀνθρώποι αἷμα καὶ σάρκα ἔχοντες*.

hatten, so erhalten sie ihn, je nach ihrer Beschaffenheit, auch nach dem Tode. Ihre Wohnung ist die Welt unter dem Monde, die in vier allgemeine Teile (*μοῖραι γενικαί*) und sechzig Gebiete (*χωραί*) gesondert ist. Wie Öl vom Wasser geschieden ist, so behaupten sie sich nach ihrer Eigenart auch in der Luft. Die Luft, die man Wind nennt, zerstreut sie nicht, ungehindert (*ἀδι-ακωλύτως*) steigen sie auf und ab, nach der ihnen zugewiesenen Wohnstätte strebend. Die Ordnung des Seelengebiets ist abgestuft. Die vier Teile desselben haben verschiedenen Umfang in proportionalem Aufstieg. Der unterste, der an die Gipfel der Berge grenzt, hat deren vier, der zweite acht, der dritte sechzehn, der vierte, der an den Himmel grenzt und die feinste, durchsichtigste Luft hat, zweiunddreißig. Hier wohnen die reinen Seelen. Diesem Aufschluß kommt besonderes Gewicht zu. Isis sagt dem Sohne, dies seien die unaussprechlichen Mysterien der Erde und des Himmels und des ganzen heiligen Lebensgeistes in der Weltmitte (*παντός τοῦ μέσου ἱεροῦ πνεύματος*). Sie hat dieselben erfaßt, wandelnd durch das Feld der Wahrheit (462, sf. 489, 21 f.).

\*                      \*

Das folgende Stück (I 463,1—472, 2 W.) könnte als eine direkte Fortsetzung des eben betrachteten angesehen werden, wenn es nicht parallele Ausführungen enthielte, die vorher erledigte Fragen wieder aufnehmen und in gleichem Sinne, wenn auch in abweichender Fassung erledigen. Wie in der Kore verschiedene Schöpfungsberichte zusammengestückt sind, so ist auch hier eine Aussage angefügt, welche die vorhergehende ergänzt, aber ursprünglich unabhängig war. Ihr Hintergrund ist wie in der Kore der hellenistische Synkretismus Ägyptens. Auch hier wirken griechische und ägyptische Götter zusammen und Hermes hat die Leitung<sup>1</sup>.

Der Text ist besonders unsicher und lückenhaft, aber der Sinn läßt sich bestimmt ermitteln. Unter dem Eindruck der teilweise sehr breiten Darstellung scheint den Abschreibern die Geduld

1) Vgl. 466, 22—467, 5 mit Kore 386, 17—387, 12 S. 10. 90.

ausgegangen zu sein. In einigen Handschriften ist der Inhalt durch das Lemma *περὶ ἐμψυχώσεως καὶ μεταψυχώσεως* gekennzeichnet.

In dem vorausgehenden Stück waren die Seelenwohnungen in sechzig verschieden abgestufte Gebiete geteilt. Jetzt fragt Horos die Isis, wie die Seelen nach dem Tode in ihre Wohnungen kommen. Die Antwort nimmt auf die frühere Einteilung keinen Bezug. Sie beginnt mit einer neuen Beschreibung der oberen Welt. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist nach Maß und Einklang (*κατὰ τάξιν καὶ ἁρμονίαν*) geordnet. Die Vorfahren bezeichneten diese Ordnung durch Zonen oder Feste oder Falten<sup>1</sup>. Hier wohnen sowohl die präexistenten als auch die entkörpernten Seelen, je nach ihrer Beschaffenheit verteilt. Es besteht eine ewige Wiederkehr (*παλινδρομία*). Von den ihnen zugeteilten Himmelszonen gehen die Seelen aus und kehren, wenn sie ihrem Wesen treu geblieben sind, eben dahin zurück.

Die himmlische Vorsehung (*ἡ ἄνω πρόνοια*) ordnet dies nach dem Maße ihrer Verfehlungen. Ihre Trabanten (*δορυφόροι*) sind dabei der Seelenschaffner (*ψυχотаμίης*) und der Seelenführer (*ψυχοπομπός*). Jener besorgt die Einkörperung der Seelen, dieser geleitet sie bei der Wiederkehr<sup>2</sup>.

Wie steht's nun mit dem Abstieg der Seelen auf die Erde? Die Bildnerin und Zeltmacherin (*πλάστρια καὶ σκηνοποιός*)<sup>3</sup>, die sie dort empfängt, ist die Natur, die zwei Kraftwirkungen anwendet, indem sie den von ihr eingekörpernten Seelen Gedächtnis und Erfahrung verleiht. Durch das Gedächtnis vermögen sie sich an ihre Präexistenz zu erinnern, die Erfahrung schafft ihnen die ihrem Wesen angemessene Form. Und gleich den Menschenseelen auf der Erde sind auch die Tiere entsprechend ausgestattet, „denn

1) Drei astrologische Ausdrücke. *ζῶναι* (388, 5) und *πτύχαι* oder *πτύχες* gehören den Hellenen. Euripides Hel. 44, Phön. 84 nennt die *πτύχες* die tiefen und unermesslichen Räume des Äthers. *στερέωμα* aber als Bezeichnung des Himmelsgewölbes, an dem die Sterne befestigt sind, stammt aus den LXX. Vgl. Gen. 1, 6. Ps. 18, 2.

2) So ist der verstümmelte Text wohl zu ergänzen.

3) *σκηνοποιός*, das seltene Wort, das des Paulus Handwerk bezeichnet (Act. 18, 3), steht hier in neuer Anwendung, entsprechend der der Mystik geläufigen Bezeichnung des Leibes als *σκήνος*, *σκήνωμα*.

in jedem dieser von der Natur geformten Körper sind die Seelen ihrer entsprechenden Beschaffenheit gemäß (κατ' ὁμοιότητα) eingeschlossen.“

Platonische Erinnerungen wirken auf diese Darstellung, aber sie steht in Widerspruch mit den sonstigen Bestimmungen. In der Kore (392, 21 f.) werden die Seelen von den zusammenwirkenden Göttern viel reicher ausgestattet: die *μνήμη* wird dort auch erwähnt als Gabe der Selene, für *ἐμπειρία* tritt *εὐρεσις* ein, das Kind der *Θύσις* und des *Πόντος* (389, 1 f., vgl. oben S. 91). Die Seelen der Menschen werden an anderer Stelle von dem Instinkt der Tiere scharf gesondert. Die Tiere besitzen nicht Wissenschaft und Kunst, sondern sind durch das gleichmäßig wirkende Naturgesetz gebunden und geleitet (284, 20 f.). Hier wird dagegen den Tieren selbständiges Urteil zuerkannt, *ὑπὸ τοῦ ἔνδον χοιτηρίου* sind sie bestimmt (461, 7, vgl. oben S. 106). Die Seelenkräfte werden also auf Menschen und Tiere grundsätzlich gleich verteilt (460, 10 f. 465, 15 f.).

Nach der Beschaffenheit der Seelen ist ihr Erdenlos verschieden, das durch ihre Neigung bestimmt wird, über die Schranken ihrer Natur hinauszugehen (*τὸ χοιτιζὸν ὑπερβῆναι* 466, 2). Zwar die königlichen Seelen (*βασιλικαὶ ψυχαί*) bewahren ihre Eigenart, die ihnen von den zuständigen Göttern verliehen wurde, die ihre Wohnplätze in der Transzendenz beherrschten. Sonst bestimmt die aus den vier Elementen und dem Pneuma zusammengeknetete Masse des Körpers<sup>1</sup> die Individualität (*ἰδιὰ ἰδιότης*). Behauptet die Mischung das Gleichgewicht ihrer Teile, so bleibt der Mensch seiner Seelenvergangenheit treu, er vermag durch den Lebensgeist aus der Luft (*πνεῦμα ἐξ ἀέρος*), wenn er sich damit erfüllt und die Luft abschließt, gleich dem gefüllten Schlauch, in die Himmelswohnung sich zu erheben, um erneuert auf die Erde zurückzukehren (468, 1)<sup>2</sup>. Wird die Harmonie der Mischung durch des Menschen Schuld gestört, so löst er die Verbindung mit seiner Präexistenz. Er lebt in Allegorien und Ekstasen<sup>3</sup>.

1) Das *πύραμα*. Das *κοῦμα* in der Kore ist allein Seelenstoff (389, 9 f.).

2) Eine drastische Schilderung der Ekstase. Vgl. Poim. XIII 7.

3) Ein auffällender Ausdruck für die Entfremdung von dem bessern Selbst. Ekstase geht hier nicht auf den Aufstieg der Seele zur oberen Welt, sondern auf die eigenwillige Störung des inneren Gleichgewichts.

Aber auch äußere Einflüsse können das Gleichgewicht stören. Dadurch entstehen die Krankheiten<sup>1</sup>.

Auch diese Darlegung ist wenig folgerecht. Einerseits eignet den Seelen ihre Eigenart bereits in der Präexistenz. Sie entspricht den ihnen dort zustehenden Wohnungen. Andererseits wird die *idia idiotēs* auf die verschiedenen Mischungen der Körper zurückgeführt. Aber grundsätzlich gilt trotz aller auseinanderstrebenden und sich kreuzenden Ausmalungen ohne Einschränkung der Satz: „Für alle Geschehnisse auf Erden, die durch Wort und Tat vollbracht werden, sind da oben die Quellen, die nach Maß und Gewicht uns ausströmen die Wesenheiten (*οὐσιαι*), und es gibt nichts, was nicht von oben her herniedergestiegen ist und wiederum hinaufsteigt, um herniederzusteigen“ (467, 16—19).

Für die Aufschlüsse über das Wesen der Seele, die in dieser mythologischen Fragmentengruppe (vgl. S. 87) gegeben sind, bieten die S. 81 f. erörterten Stücke Parallelen, deren Haltung mehr philosophisch ist. Indem die Frage nach dem Lose der Seelen nach dem Tode aufgeworfen wird, bewegen sich die Antworten auf eschatologischem Gebiet. Sie unterscheiden sich von den Offenbarungen des Poimandres. In diesen nämlich ist bestimmt als Ziel die Vergottung des Mysten ausgesprochen; es bleibt allerdings in der Schwebe, ob die ekstatische Vergottung vorübergehend oder abschließend ist. In den Stobaeusfragmenten aber ist das Los der Seelen ewige Bewegung im Aufsteigen zur oberen Welt und im Niedersteigen zur Erde. Es sind wohl auch hier vorübergehende ekstatische Erhebungen und die endgültige Rückkehr in die obere Welt nebeneinander gedacht.

\*

\*

\*

Über Wesen und Inhalt der mystischen Frömmigkeit geben zwei Stücke grundsätzliche Auskunft. Das erste (Ecl. II 1, 26 = II 9, 3—17 W.: *Ἐποῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάρ*) handelt von den Schranken der Gotteserkenntnis, und zwar zurückhaltender als

<sup>1</sup>) Ähnlich ist 413, 12 die Krankheit erklärt. Vgl. unter II 4 die Beschreibung der Dekane als Sender und Helfer bei Krankheiten (Pitra, *Analecta sacra et classica* II 284 f.).

Poim. VII. X 7. 8. Auch Kore 407, 2 f. wird dem Propheten ein uneingeschränktes Wissen von dem Seienden zuerkannt, es gibt für ihn keine *ἄγνοια*. Hier nun wird zu der Frage mit dem Sage Stellung genommen: „Gott zu erkennen, ist schwer, ihn zu schildern (*γράφαι*) ist unmöglich; denn das Unkörperliche kann als körperlich unmöglich beschrieben werden, und es ist nicht möglich, das Vollkommene durch das Unvollkommene zu begreifen, und beschwerlich ist's, daß das Ewige mit dem Kurzlebigen zusammen bestehe.“ Jenes ist die Wahrheit, dies wird von der Einbildungskraft (*φαντασία*) beschattet. Nur das Körperliche kann erkannt und beschrieben werden. Was in der Mitte zwischen dem Sterblichen und dem Göttlichen liegt, läßt ein klares Anschauen des Schönen nicht zu. Also „was auszusprechen nicht möglich ist, das ist Gott“. 1. Tim. 6, 16 heißt es: „Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann.“ Dies entspricht der Gottesanschauung des Alten Testaments. In der Mystik nimmt sich diese Wahrheit wie ein Fremdkörper aus.

Besonders bedeutsam als Ergebnis der mystischen Weltbetrachtung ist der folgende Aufschluß (*Ερμού ἐκ τοῦ πρὸς Τάρ*), den Stobaeus als erstes Stück in den Abschnitt von der Natur einreicht (Eccl. I xli 1 = I 273, 4—278, 15 W.). Er zerfällt in drei Teile. Der erste gibt eine Orientierung über das Wesen der Frömmigkeit (273, 5—274, 20); der zweite stellt in neunundvierzig Leitsätzen (*κεφάλαια*) zur gedächtnismäßigen Einprägung die Grundwahrheiten der Mystik zusammen (274, 21—277, 18); der dritte gibt praktische Weisungen zur Vertretung der Wahrheiten (277, 19—278, 15). Das Motiv für diese Mitteilung gibt die Menschenfreundlichkeit und Frömmigkeit des Hermes, der sie niedergeschrieben hat.

Zwei Grundkräfte formen die Frömmigkeit, das Welterkennen und der Dank für diese Erkenntnis<sup>1</sup>. Ist dies möglich, fragt Tat, da in der Erdenwelt nichts wahr ist? Kann da überhaupt einer gut leben? Hermes antwortet: Sei fromm und treibe mit aller Energie Philosophie. Ohne Philosophie gibt's keine Fröm-

1) Οὐδεμία γὰρ ἂν λέγοιτο δικαιότερον εὐσέβεια [ἢ] τοῦ νοῆσαι τὰ ὄντα (vgl. Poim. III) καὶ χάριν τῷ ποιήσαντι ὑπὲρ τούτων δομολογῆσαι.

migkeit. Durch Erkenntnis der Welt wird die Dankbarkeit geweckt. Der Fromme dankt dem Schöpfer als dem guten Vater, dem gütigen Ernährer, dem treuen Vormund (*ἐπιτροπος*). So erfüllt er die Seele mit mächtiger Liebe zu Gott (*θεῖος ἐρως*), die ihn alles Schlechte vergessen macht und an das Gute bindet. So lebt sie gut und stirbt glücklich (*εὐδαιμόνως*), denn sie weiß, wohin sie emporfliegt.

Dies ist der Weg zur Wahrheit, den bereits die Vorfahren wandelten und auf dem sie das Ziel erreichten. Dieser Weg ist ehrwürdig und glatt (lieblich), aber allerdings, solange die Seele an den Körper gebunden ist, beschwerlich. Deshalb hat die Seele zu kämpfen. Es gilt den Kampf auf dem Wege zur Vergottung (*ὁ τῆς ἐκείσε ὁδοῦ ἀγών*).

Dieser Kampf ist hart. Die Seele muß wider sich selbst ringen, und zwar stehen da zwei wider einen. Während der eine Teil flieht, zerren ihn die beiden andern nach unten. Siegt der eine, so begehrt die Seele nach Freiheit und erhebt sich zum Guten; wird sie von den andern besiegt, so verfällt sie den niederen Leidenschaften, welche die Knechtschaft lieben. Dann verödet sie, verliert allen Halt und trennt sich von dem Herrscher. Das ist ihre Marter (*τιμωρία*), sie wird rastlos umgetrieben in der leiblichen Gebundenheit. Daher ist es höchste Pflicht, zuerst den Körper vor dem Ende zu verlassen und aus dem Kampfleben (*ἐν ἀγώνιος βίος*) als Sieger hervorzugehen und nach dem Siege aufzufahren.

Diese Schilderung des Kampfes der Seele um ihr besseres Selbst faßt ins Kurze zusammen, was Poim. X 19. XIII 7 f. von dem Aufstieg der Seele gesagt wird, die von Station zu Station ihre „Martern“, die Zwölfheit der Seelenqualen, ablegt. Aber hier wirkt auch Platos Seelenlehre ein. Die Dreiheit der Seelenkräfte, die sonst nicht berücksichtigt ist, *τὸ λογιστικόν*, *τὸ ἐπιθυμητικόν*, *τὸ θυμοειδές*, ist hier benutzt, und die Schilderung des Seelenkampfes erinnert an den berühmten Mythos im Phaidros<sup>1</sup>.

1) Vgl. Phaidr. 253<sup>d</sup>: *τριχῇ διελόμεν ψυχὴν ἐκάστην, ἵππομόρφω μὲν ὄνοτιν ἐῖδη, ἡμιόχιδόν δὲ εἶδος τρίτον*. Tim. 70<sup>d</sup>. Pol. IV 439<sup>a</sup>. 441<sup>a</sup>. 442<sup>a</sup>.

Die Leitsätze werden als Ergebnisse vorhergehender Unterweisung eingeführt. Sie sind meist in antithetischem Parallelismus zweigliedrig gefaßt, nur wenige sind einfache Thesen (z. B. 34. 41. 47. 48). Manche Selbstverständlichkeiten laufen mit unter, wie der Satz 31: „Das Unsterbliche ist nicht sterblich, das Sterbliche ist nicht unsterblich.“ Die einzelnen Sprüche sind ohne feste Ordnung aneinandergereiht. Einzelne Gedanken werden in neuen Wendungen wiederholt. Auch Widersprüche mit sonstigen Lehren der Mystik finden sich, wie die Behauptung, daß das Gesetz von Menschen stamme (24), oder daß die Seele zweigeteilt sei (8); ebenso Erweiterungen, wie die Aussage über den ewigen und unsterblichen Leib (33. 40). Der Satz 21: „Das Gute ist frei, das Böse unfrei“ reimt sich nicht mit Satz 27: „Nichts im Himmel ist knechtisch, nichts auf der Erde ist frei“.

Der formende Grundgedanke ist der Gegensatz von Himmel und Erde, von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, von Gut und Schlecht. Die Schlechtigkeit der Welt wird besonders stark betont<sup>1</sup>. Die Welt lebt im ewigen Wechsel von Werden und Vergehen<sup>2</sup>. Der Erkenntnis sind Schranken gesetzt. Nichts auf Erden ist genau bekannt (*γνώριμον* 28). Dennoch besteht eine Gemeinschaft des Menschen mit der oberen Welt. Allerdings ist sie einseitig, aber durch die Vernunft ist er mit Gott verbunden (15. 16. 29. 39, vgl. Poim. XIII 13 und I 406, 28 f. W.: *τὰ κάτω συμπαθεῖν τοῖς ἄνω ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ διετάγη*). Danach bestimmt sich das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Tyche (47. 48, vgl. S. 79). Die Grundordnung besagt, „zuerst Gott, zu zweit die Welt, zu dritt der Mensch“ (6). „Die

1) Himmel und Erde 19. 26—30. 42—46; — 44 *ἡ γῆ ἄλογος, ὁ οὐρανὸς λογικός*; — Satz 45 ist unverständlich, wenn nicht mit Heeren gelesen wird: *τὰ ἐν οὐρανῷ τῇ νῦν ὑπὸκειται, τὰ ἐπὶ γῆ τῇ ἀνολῇ ὑπὸκειται*. — Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, Schein und Sein, Ordnung und Unordnung, Wahrheit und Lüge 10. 17. 19. 20. 21. 23. 25; — 23 ist mit Heeren zu lesen: *ἐννομεῖα μετὰ τοῦ θεοῦ ὁμόνοια, ἡ ἀνομεῖα ἀνθρώπων*.

2) 1—5. 9—11. 18. 26. 34—36; dazu vgl. Poim. II; — 9 ist mit Wachsmuth zu lesen: *πᾶσα οὐσία ἀθάνατος, (οὐ) πᾶσα οὐσία ἀμετάβλητος* vgl. 18; — 36 entspricht Euripides, Polyidos Frg. 638 Nauck: *τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται*; oft nur bis ζῆν zitiert, so schon von Plato Gorgias 492°.

Welt ist um des Menschen willen da, der Mensch um Gottes willen" (7). Gott aber ist „das unwandelbare Gute, der Mensch das wandelbare Übel" (49, vgl. zum ersten Gliede Poim. VI).

Es ist ein enger Ideenkreis, der als Ergebnis der Mystik in diesen Sätzen zusammengefaßt ist. Die Sätze bewegen sich überwiegend in Allgemeinheiten. Ideen, die der Erlösungshoffnung Schwung geben und den Willen zur Betätigung der sittlichen Freiheit wecken könnten, fehlen. Die Grundverhältnisse sind festgelegt, in die der Mensch je nach seiner Gesinnung eingebunden ist. „Nichts Freies gibt's auf Erden" (27).

Den Schluß bilden Ermahnungen zur größten Zurückhaltung in der Mitteilung der Offenbarungen<sup>1</sup>. Die Menge ist für dieselben unempfänglich. „Gleiches wird nur von Gleichem gewürdigt, der Ungleiche wird niemals Freund dem Ungleichen." Wird den Unfähigen die Wahrheit dargeboten, so werden sie nur verstockt. Sie schließen aus der Lehre vom Schicksal, daß sie für ihre Taten nicht verantwortlich seien. Daher lasse man sie in Unwissenheit, damit sie aus Furcht vor dem Unsichtbaren weniger schlecht werden.

\* \* \*

Während in den sonstigen Hermesfragmenten des Stobaeus nur wenige Verührungen mit dem christlichen Sprachgebrauch nachweisbar sind, zeigt das eben betrachtete Stück Analogien, wohl auch Spuren christlicher Beeinflussung. Die Schlußermahnungen erinnern an die Art der Pastoralbriefe. Der Satz: *τὰς μέντοι πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμιλίᾳ παραιτοῦ* (277, 21) entspricht Tit. 3, 10. 1. Tim. 4, 7. Ebenso läßt sich der antithetische Parallelismus der Leitsätze mit dem Stil der Johanneschriften vergleichen. Aber der Unterschied besteht, daß, während jene ohne Verbindung nebeneinander stehen, die Johanneschriften zusammenhängende Darlegungen geben. Daß die Bösen durch die Wahrheit noch schlechter werden, entspricht der Mahnung,

<sup>1</sup>) Vgl. Poim. XIII 13. 22. Anders lautet der Befehl an den Propheten, die Offenbarungen ohne Einschränkung den erdgeborenen Menschen zu verkündigen (Poim. I 27).

die Perlen nicht vor die Säue zu werfen (Matth. 7, 6); auch die Beurteilung des Eindrucks der Gleichnisse (Matth. 13, 13 f.) bestätigt die gleiche Erfahrung; denn „viele sind berufen, aber wenige erwählt“. Aber wie verschieden sind die Voraussetzungen der christlichen und der mystischen Mahnung!

Die Schilderung des Kampfes der Seele wider das Böse gehört zum hellenistischen Gemeingut (vgl. S. 58). Paulus orientiert sich dabei an dem Gegensatz von Fleisch und Geist (Röm. 7, 13 f.), welcher der Mystik fremd ist. *νίκη* aber und *νικᾶν* (274, 11. 19) von dem Siege des besseren Selbst ist aus gleicher Stimmung geboren wie die reichliche Verwendung der Worte im 1. Johannesbrief und der Apokalypse. Auch daß die Dankbarkeit eine Frucht der Frömmigkeit ist (273, 14 f. Poim. I 27), gehört in den Kreis der religiösen Betätigungen überhaupt, aber die Voraussetzungen für Gebet und Dank sind verschieden. Das Bild von dem ehrwürdigen, lieblichen und doch beschwerlichen Weg (274, 4 f.) läßt sich mit Matth. 7, 13 f. vergleichen. Die Fülle von Analogien, unter denen das „Gemälde“ des Rebes Hervorhebung verdient<sup>1</sup>, beweist nichts für literarische Abhängigkeit. *δουλεία* von der Sündenknechtschaft (274, 13) ist eine Bezeichnung, die ebenmäßiger Ausdruck innerer Erfahrung ist.

In einer Anschauung treffen die Leitsätze mit Paulus zusammen, wenn sie von einem ewigen, unsterblichen Körper reden (Satz 33. 40: 276, 15. 277, 5). Sie kommen damit übrigens in Widerspruch mit der Aussage über die Lustgewänder der Seele, die unkörperlich sind (I 410, 19 f.). Paulus nun verheißt dem aus dem Tode Erweckten einen „geistlichen Leib“ (*σῶμα πνευματικόν*) im Unterschiede von dem beseelten irdischen Leibe (*σῶμα ψυχικόν* 1. Kor. 15, 44. 2. Kor. 5, 1 f.). Der pneumatische Leib ist die Existenzform des Auferweckten in der Ewigkeit. Wie verhalten sich die Vorstellungen zu einander? Trotz gleicher Anschauung ist Inhalt und Orientierung derselben verschieden. Die Mystik unterscheidet einen vergänglichen Körper (*διάλυτον σῶμα*) von dem ewigen Körper. Jener entwickelt sich in zwei Epochen, nämlich von der Zeugung (*σπορά*) bis zur Geburt und von der

<sup>1</sup>) Vgl. auch Philo V 234, 14 f. (Cohn) und die Spekulationen der Pythagoräer über Y (Philolog, 1909 S. 488 f.).

Geburt bis zum Tode; dieser entsteht mit der Geburt und besteht unveränderlich. Der ewige Körper eignet also der Seele von der Geburt an, wenn er auch im irdischen Leben nicht in Erscheinung tritt. Die Vorstellung ist in dem Anschauungskreise der Mystik fremdartig, sie fügt sich nicht in die sonstigen Aussagen über Wesen und Ursprung der Seele. Ausdrücklich wird behauptet, daß die Seele körperlos sei (I 323, 1), eine körperlose Substanz (I 320, 23), eine ewige intelligible Substanz (I 324, 5). Bei Paulus andererseits ergibt sich dagegen die Hoffnung auf eine himmlische Leiblichkeit, die dem Auferweckten zuteil wird, aus der Erwägung über das Fortbestehen der Persönlichkeit nach dem Tode. Hier also liegt ein wohlgefügtter Gedanken-zusammenhang vor, während der unsterbliche Leib der Mystik sich wie ein Eindringling ausnimmt. Ob die paulinische Anschauung hier ohne Rücksicht auf ihre Eigenart übernommen ward?

\*

\*

\*

Die von Stobaeus gesammelten Fragmente der Hermetischen Mystik bestätigen, daß sie einer ausgedehnten, verschieden orientierten Literatur entnommen sind, deren Ziel in erster Linie Belehrung über die Welträtsel ist. Anweisungen für kultische Organisationen fehlen ganz. Verührungen mit alt- und neutestamentlichen Ausdrücken und Gedanken sind im *Voimandres* häufiger. Eine unmittelbare Beeinflussung läßt sich allein für den alttestamentlichen Schöpfungsbericht mit Sicherheit nachweisen, sonst konnten nur Parallelen festgestellt werden, die zwar, sei es im Wortlaut, sei es im Gedanken, zusammentreffen, aber unabhängig von einander sind, weil eine verschiedene Gesamtanschauung ihren Hintergrund bildet.

\*

\*

\*

3. Der *Asclepius* des *Apulejus*. Unter verschiedenen Titeln ist den Werken des *Apulejus* eine Hermetische Schrift an gereiht, die kurzweg mit *Asclepius* zitiert wird und deren Schätzung die Glosse eines Verehrers ausdrückt: *Asclepius iste*

pro sole mihi est<sup>1</sup>. Daß der Traktat dem Apulejus zugeschrieben wurde, ist wohl durch die Geistesrichtung desselben veranlaßt, die an mystischen Erfahrungen sich ergößt, und hat seine besondere Veranlassung in einem Stück der Florida, jener Anthologie aus seinen Prunkreden. In diese hat er die kunstvolle Einleitung einer Rede in Karthago aufgenommen, die damit schließt, daß er den Karthagern einen Hymnus auf den Askulap in griechischer und lateinischer Sprache verheißt, dem er einen Dialog vorausgeschickt habe, in dem Sabidius Severus lateinisch und Julius Persius griechisch sich unterreden<sup>2</sup>. Aber dieser Dialog kann nicht mit dem Asklepius identisch sein, der in einer holperigen lateinischen Übersetzung vorliegt. Das griechische Original derselben ist in einigen Zitaten bei Lactantius und auch bei Johannes Lydos erhalten<sup>3</sup>. Lactantius hat diese Übersetzung nicht gekannt. Das folgt daraus, daß er von dem in den Institutiones griechisch zitierten Stück (IV 6) in der epitome c. 42 eine eigene lateinische Übersetzung gibt, die von der wortreicheren und ungeschickten Wiedergabe im Asklepius (c. 8. 43, 2—10 Thomas) zu ihrem Vorteil absticht. Der griechische Text bei Lydos ist gleichfalls klarer wie der lateinische des Asklepius. Dagegen benutzt Augustinus eben die dem Apulejus zugeschriebene Übersetzung<sup>4</sup>, teilt sie aber nicht diesem Autor zu; denn ehe er zu einer Auseinandersetzung mit „dem ägyptischen Hermes, den man Trismegistos nennt“, fortschreitet, hat er sich mit Apulejus auseinandergesetzt (VIII 12. 16—22). Hätte er diesen für den Verfasser oder den Übersetzer gehalten, so würde er die Zitate aus Asklepius nicht folgendermaßen eingeführt haben: „Die Worte dieses Ägypters, wie sie in unsere Sprache übersetzt sind, werde ich hersetzen.“

Lactantius nennt als Quelle seiner Zitate eine Schrift mit

1) Ich zitiere nach der Ausgabe von P. Thomas, *Apuleji opera quae supersunt* (Leipzig 1908) III 36—81. Thomas gibt den relativ lesbarsten Text und bucht sorgfältig die Parallelen.

2) Ich danke den Hinweis auf die Florida Bruno Keil († 1916).

3) Lactant., *Inst.* IV 6. VI 25. VII 13. 18; Johannes Lydos, *De mensibus* ed. R. Wünsch 70, 21 f. 90, 24 f. 167, 21 f.

4) *De civ. Dei* VIII 23—26. Die Zitate in Pseudo-Augustinus, *Adv. quinque haereses* c. 3 stammen aus Lactant., *Inst.* IV 6. 7.

dem Titel *λόγος τέλειος* (sermo perfectus), J. Vernay<sup>1</sup> schließt daraus, daß der Asclepius mit Poim. IX zusammengehungen habe. Dieser Traktat, der einzige, der im Poimandres an Asclepius sich richtet, wenn von den Anhängen nach Traktat XIII abgesehen wird, weist auf ein vorausgehendes Gespräch zurück: „Gestern habe ich dir, lieber Asclepius, die vollkommene Rede dargetan.“ Aber der Inhalt des Traktats — *περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως κτλ.* — deckt sich theils mit den Ausführungen des Asclepius, theils geht er abweichende Wege. Auch ist *λόγος τέλειος* als Titel für Hermeschriften auch sonst bezeugt<sup>2</sup>.

Die griechischen Zitate des Lactantius fordern, daß die Schrift jedenfalls im dritten Jahrhundert im Westen bekannt war und in hohem Ansehen gestanden hat. Ob die von Augustin benutzte Übersetzung später anzusetzen ist, hängt von der Beurteilung ihres Gesamtcharakters ab. Sie ist frei gehalten. Dies zeigt ihr Verhältniß zu den griechischen Zitaten des Lactantius, ebenso die Beibehaltung zahlreicher griechischer Begriffe, dieedeutet werden<sup>3</sup>. So ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß der tiefe Pessimismus, der den Traktat erfüllt, hier schärfere Konturen erhalten hat. Die Befenner der Mystik sind wenig zahlreich<sup>4</sup>. Sie stehen unter dem Druck feindlicher Mächte. Sogar durch Gesetze werden sie verfolgt<sup>5</sup>. Das heilige Ägypten wird

1) Über den unter Apuleius' Werken stehenden hermetischen Dialog Asclepius in Monatsberichte d. Kgl. Akademie zu Berlin 1871, 500—519 = Gesammelte Abhandlungen, herausg. von H. Usener, 1885, I 326—346, besonders 341.

2) Vgl. Lactant., Inst. II 15, 7: Asclepius . . . in illo sermone perfecto quem scripsit ad regem, aus der er drei Stücke mittheilt. Johannes Lydos, De mensibus 70, 22 (Wünsch): *ἐν τῷ καλουμένῳ τελείῳ λόγῳ*. 90, 24. 167, 16; — 116, 18 zitiert er nur *Ἐρμῆς ἐν τῇ κοσμοποιῇ*, ein Titel, der auf die *κόρη κόσμου* paßt.

3) Vgl. c. 17 *ὅλη* vel mundus, *ἄδης* von *ἀ—ιδεῖν* abgeleitet. *ιδεαί* durch species, visibiles formae bestimmt. c. 19 *οὐσία* als princeps deorum. *οὐσιώχης* vel princeps. *παντόμορφος* vel omniformis. c. 7 *οὐσιώδης*, quam (partem) vocamus divinae similitudinis formam. *ὕλικόν* = mundanum.

4) c. 22 Sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numerari etiam in mundo possint, religiosi. Die gleiche Klage c. 24.

5) c. 24 Quasi de legibus a religione, pietate cultuque divino statuatur praescripta poena prohibitio.

seiner Götter beraubt. Dafür ist alles erfüllt mit Gräbern und Leichen. Barbaren, Skythen und Indier erfüllen das Land. So bleibt dem Frommen nichts übrig, als die Hoffnung auf eine Welsterneuerung, nachdem die alte Welt dem Untergang verfallen ist.

Augustin (VIII 26) findet hier wohl mit Recht eine Polemik gegen das Christentum, wenn es auch nicht direkt genannt ist. Vernays erinnert an die Edikte des Constantius gegen die ethnischen Kulte. Aber wenn er die darauf zu beziehenden Äußerungen, den Hinweis auf die Gräber und Leichen, die Augustin auf die Märtyrer bezieht, und die Erwähnung von Gesetzen gegen ethnische Kulte als spätere Einschaltungen erklärt, so erscheint das nicht zutreffend. Die Darstellung verläuft durchweg glatt. Vielmehr wird anzunehmen sein, daß die hier vorliegende und von Augustin benutzte Übersetzung des griechischen Originals in eine Zeit fällt, in der das Christentum als Staatsreligion nicht mehr allein mit den Waffen des Geistes kämpfte.

\*

\*

\*

Nach Charakter und Inhalt steht der Traktat den *ἑρμῆς Ἀσκληπίου* am nächsten. Das heilige Ägypten, die Mutter der höchsten Weisheit, bildet den Hintergrund. Auch die eigentümliche Schätzung der Götter als Gebilde der Menschen (c. 23) kehrt hier in eigenartiger Begründung wieder. Dazu kommt die unvermittelt eingefügte Belehrung über den Tierkult der Ägypter (c. 37). Die Einrahmung ist aufgeschmückt. Hermes und Asklepius unterreden sich im Heiligtum (adyton). Als Hörer werden Ammon und Tat unter besonderen Vorsichtsmaßnahmen zugelassen. Tat steht hier also hinter Asklepius zurück<sup>1</sup>. Alle vier werden am Schlusse wiederum genannt (c. 41). Nach dem Abschluß der Belehrungen nämlich verläßt Hermes mit ihnen das Adyton, um unter freiem

1) Er ist neben Asklepius und Ammon erwähnt c. 32, und c. 41 wird er von Asklepius angeredet. Daß c. 1 (p. 36, 12) für *atque* zu lesen ist *Tatque*, hat Vernays richtig erkannt. Ammon und Tat sind bei dem eigentlichen Gespräch als stumme Personen gegenwärtig. Wie in allen anderen Stücken der *Hermesmystik* sind also tätige Teilnehmer an den Eröffnungen nur zwei Personen.

Himmel, nach Südwesten gewandt Gott anzubeten. Sodann vereinigen sie sich zu einem reinen vegetarianischen Mahle (*ad puram et sine animalibus cenam*).

Aber es ist fraglich, ob dieser Schluß des Traktates an rechter Stelle steht. Denn bereits c. 32 nach einer Erörterung über das Wesen Gottes und die Schranken der Gotteserkenntnis, in der die Hauptgedanken des Traktats zusammengefaßt sind, fordert Hermes den Asklepius und die beiden Hörer auf, mit ihm dem höchsten Gott zu danken, der ihn erleuchtet hat mit dem Lichte der Anschauung der Gottheit. Zugleich wird ihnen von neuem (vgl. c. 1) aufgelegt, „die göttlichen Geheimnisse mit Stillschweigen zu bedecken und in Schweigsamkeit zu verhüllen“. Diese Forderung ebenso wie das Gebet eignet sich zu einem eindrucksvollen Anfang und Abschluß, wie er auch sonst in den Hermeschriften üblich ist<sup>1</sup>. Daher steht der feierliche Schluß c. 41 jetzt unvermittelt neben diesem. Dazu kommt, daß die folgenden Darlegungen von c. 33 ab den Eindruck von lose zusammenhängenden Nachträgen machen, die zum Teil wiederholen, was schon früher gesagt ist. Daher ist es wahrscheinlich, daß es sich dabei um spätere Zutaten handelt, die der Übersetzer dem griechischen Original anfügte. Aber Lactantius (Inst. VI 25, 11) zitiert allerdings das wichtigste Stück aus dem Schlußgebet c. 41, das auch im Papyrus Mimaut erhalten ist<sup>2</sup>. Da dasselbe gleich der Übersetzung c. 40 (80, 7 f.) gut an c. 32 (72, 3) anschließt, liegt die Annahme nahe, daß das ursprünglich Zusammengehörende erst von späterer Hand auseinandergerissen ist. So erklärte sich auch die unstimmige Wertung des Kultus. Die irdischen Götter freuen sich an Opfern und Gesängen (c. 38), dagegen wird c. 41 jedes Opfer für Gott energisch abgelehnt. Dafür tritt das Gebet ein.

Innerhalb der Hermesmystik dürfte der Traktat zu den jüngsten Stücken gehören. Im Eingange nämlich teilt Hermes mit, er habe bereits viele Schriften dem Ammon gewidmet und

1) Vgl. c. 1. Stobaeus I 387, 5 f. 407, 8 f. W.; Poim. I 31 f. XIII 17 f.; *Ὁποι Ἀσκληπιου* (Reizenstein, Poimandres S. 348 f.).

2) Vgl. Reizenstein im Archiv für Religionswissenschaft VII 395 f. und Poimandres S. 147 f.

auch „seinem geliebtesten und teuersten Sohne Tat viele physische und außerordentlich zahlreiche exotische Schriften“. Exotisch heißen sie, weil sie als Offenbarungsliteratur aus einer höheren Welt stammen<sup>1</sup>.

\*  
\*  
\*

In dem Dialog lassen sich bis c. 32 sieben Gedankengruppen mit eigentümlichem Schwerpunkt unterscheiden. c. 2—7 handelt vom Wesen der Seele und des Menschen überhaupt nach seiner Stellung zur Welt. c. 7—14<sup>a</sup> (49, 16 Thomaß) geht weiter auf das Wesen des Menschen ein und auf das Ziel, für das er bestimmt ist. c. 14<sup>b</sup>—18 gibt das Weltbild der Mystik und erörtert die Frage nach dem Bösen in der Welt. c. 19—21 setzt die Betrachtung fort mit der Bestimmung des Weltursprungs und der Weltordnung. c. 22—27<sup>a</sup> (65, 18 Th.) schildert mit starkem Pessimismus unter besonderer Rücksicht auf Ägypten den Zustand der Menschheit und die Schaffung von Kultgöttern durch die Menschen, um schließlich den Untergang des Bestehenden mit versöhnendem Ausblick zu vergegenwärtigen. c. 27<sup>b</sup>—29<sup>ab</sup> (65, 18—68, 7 Th.) handelt von dem Tode und dem Lose der Menschen nach dem Tode. Daran reiht sich ein Exkurs über die Sonne als zweiten Gott und die Unvergänglichkeit und Ewigkeit der Welt c. 29—32 (68, 7—71, 20 Th.), der nicht ganz mit den früheren Darstellungen zusammenstimmt<sup>2</sup>. Es folgt c. 33—40 die Beantwortung von Einzelfragen.

c. 2—7. Wie in den *ἑρμῆς Ἀσκληπείου* (vgl. S. 74) wird als Grundgedanke die Einheit Gottes, die das All ist, in den Mittelpunkt gestellt<sup>3</sup>. Die Behauptung von der Einheit des Schöpfers mit der Welt dient dazu, das Wesen der Seele und ihres Trägers, des Menschen, zu bestimmen. Die Seelen sind verschieden. In recht undurchsichtigen, unvermittelt anein-

1) Vgl. oben S. 39 Anm. 1.

2) Vgl. c. 3, wo dem Himmel die Weltverwaltung zugeschrieben wird. Die Rolle, die der Sonne zugewiesen wird, entspricht den Angaben der *ἑρμῆς Ἀσκληπείου*, vgl. S. 74.

3) c. 2 (37, 20 Th.): Nec immerito ipse (creator) dictus est omnia, ejus membra sunt omnia . . . unus = omnia.

andergereichten Behauptungen gehen die Aufschlüsse weiter (c. 3—5). Die Erde nimmt alles auf und stellt alles wieder her. So besteht die Einheit mit der Mannigfaltigkeit. Der Himmel, der wahrnehmbare Gott (*deus sensibilis*), verwaltet alle Körper mit Hilfe von Sonne und Mond, die Wachsen und Abnehmen bewirken. Über dem Himmel aber waltet die Gottheit, die alles regiert und bewirkt.

Die Mannigfaltigkeit der Wesen, die an den vier Elementen teilhaben, in der Kore (Stob. I 391 f. W.) mythologisch begründet, wird hier nach den Kategorien von *genus* und *species* (*εἶδος*) umschrieben. Das *genus* entspricht etwa den platonischen Ideen. Ihm folgen seine *species*<sup>1</sup>. So entstehen die *species* der Götter, der Dämonen, der Menschen, der Vögel und all der anderen Lebewesen, die keine Seele, aber Sinne haben<sup>2</sup>. Wo die *species* sterblich sind, erhalten sie sich durch Zeugung. Das *genus* ist unsterblich. Die Menschheit bleibt, der Mensch vergeht. Diese Gedanken sind klarer durchgeführt in Poim. X 22.

Der Mensch ist das große Wunder (*magnum miraculum*), das Wesen, das anzubeten und zu verehren ist. Die Schilderung seiner bedingten Herrlichkeit gewinnt hymnischen Schwung. Sie gibt wieder, was Grundanschauung der Mystik ist<sup>3</sup>. Als Doppelnatur hat er teil an der Gottheit. Er ist gewissermaßen Gott. Ihm allein eignet aus dem Äther als fünfter Teil neben den vier Elementen die Einsicht (*intelligentia*). So ist er ein einfaches Geschöpf (*οὐσιώδης* = *forma divinae similitudinis*) und als Zugehöriger der Erde (*ἐλικός* = *mundanus*) ein vierfaches; denn aus den Elementen besteht der Körper, der wie eine Mauer die Göttlichkeit des Verstandes (*divinitas mentis*) umgibt und schützt. Darum blickt er mit Verachtung herab (*despicit*) auf den irdischen Teil in ihm selber, während er zugleich zum Himmel aufblickt (*suspicit*); er liebt, was unter ihm ist (vgl. c. 11), wie

1) c. 4 (39, 16 Th.): *Species enim pars est generis, ut homo humanitatis, quam necesse est sequi qualitatem generis sui.*

2) Zum Unterschiede von Mensch, Tier und Pflanze vgl. Stob. I 284, 3 bis 289, 18 W.

3) Vgl. z. B. Poim. I 15, 21f. IV 3—5. X 24, 25. XII 1. Weitere Belege bei Thomas S. 41.

er selbst von den Wesen über ihm geliebt wird. Er ist der Herr der Schöpfung<sup>1</sup>. Das Idealbild des Menschen stößt sich an der Erfahrung. Daher erhebt sich die Frage: warum entspricht seine Ausrüstung mit göttlicher Kraft nicht seiner Weltstellung? (c. 6. 7).

Die folgende Gruppe (c. 8—14<sup>2</sup>) gibt darauf eine Antwort, die das vorher Gesagte wiederholt und erweitert. Nach Absicht des Schöpfers, der Herr und Hersteller von allem ist (*dominus et conformator omnium*)<sup>2</sup>, lebt der Mensch auf der Erde, weil Gott ein Wesen schaffen wollte, das er als Teil seiner Göttlichkeit liebte und das als „Nachahmer der Vernunft und des Fleißes“ Gottes Schöpfung anschauen könnte. Daher erhielt der Mensch das Körperhaus als Decke für die Welt (*mundanum tegumentum*). Er vermag zu bewundern und anzubeten die Himmelswelt und die Erdenwelt zu bewohnen und zu beherrschen<sup>3</sup>.

Aber die Doppelnatur des Menschen hat eine weitere Folge. Er steht am Scheidewege. Er vermag entweder Gott und die himmlischen Mächte zu lieben und zu preisen, worüber Freude in der Himmelswelt herrscht, oder er macht seine Intelligenz zum Knechte der Last des Körpers und der niederen Elemente. Damit aber das Lob Gottes nicht der Süßigkeit entbehre, ist in die menschliche Gesellschaft der Chor der Musen von der höchsten Gottheit gesandt, um ihn, der allein das All ist und der Vater des Alls, mit himmlischen Lobliedern zu verherrlichen (c. 9).

Insofern also der Mensch Seele, Gefühl (*sensus*), Geist, Vernunft ist, vermag er als göttlich in den Himmel aufzusteigen;

1) Diese Wertung des Menschen eignet nicht nur der Mystik, sondern auch der Popularphilosophie, deren Anschauungen in eindrucksvoller Weise Nemesius wiedergibt (S. 39, 7f. 63, 14f. Matthaei).

2) Diese Auffassung, nach der Gott der Schöpfer des Menschen ist, widerspricht der komplizierten Schöpfungslehre von Poim. I und der Kore.

3) Den Sinn des Eingangs von c. 8 habe ich nach dem Zitat bei Lactantius Inst. IV 6, 4 bestimmt, der statt der verderbten Lesart des lateinischen Textes, nach welcher die Welt als zweiter Gott (c. 26, Poim. VIII 1. 2. IX 8. X 14) vor den Menschen gestellt zu sein scheint, die Aussage allein auf den Menschen bezieht: *τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα*. Bei jener Lesart wirkt wohl c. 10 (46, 2 Th.) ein, wonach die beiden Abbilder Gottes die Welt und der Mensch sind.

insofern er zur Welt gehört, besteht er aus Feuer, Wasser und Luft und bleibt als Sterblicher auf der Erde (c. 10). Das Maß seines Wertes ist vor allem die Religion, der die Güte folgt (*religio quam sequitur bonitas*). Sie ist vollkommen, wenn sie durch die Tugend der Verachtung gegen die Begierde nach allen fremden Dingen gefestigt ist. Fremd ist ihr aber alles, was von der Welt stammt und den Menschen in Besitz nimmt, die *possessiones*<sup>1</sup>, die ihn hindern, in das Wesen der Dinge einzudringen (*naturae rerum causas pervidere*), Gott wahrhaft zu verehren und die Schönheit der Welt zu erkennen. Zur Welt gehört auch der Körper, der deshalb dem eigentlichen Wesen des Menschen fremd ist. Und doch wird die Welt als zweiter Gott vor den Menschen gestellt (c. 10). Der Widerspruch, der vorliegt, wird nicht empfunden. Wenn der Mensch seine Bemühung mit dem Willen Gottes eint und diesem höchsten Zweck auch seinen Körper — doch durch Askese? — dienstbar macht, dann befreit er sich aus dem Gefängnis der Welt, zerbricht die Fesseln der Sterblichkeit und geht ganz auf in den göttlichen Teil seines Wesens, rein und heilig (c. 11). Den Genußmenschen dagegen, die gewissermaßen den Hals der Seele abkehren von ihrem wahren Ziele und die Frommen verachten, wird der Himmel verschlossen und sie werden in Körper gebannt, die unwürdig sind eines heiligen Gemüts<sup>2</sup>. Die Liebe des Frommen aber ist auf die wahre Philosophie gerichtet, die allem Unbegreiflichen aus dem Wege geht und die Dunkelheiten der Arithmetik, der Musik und der Geometrie auf sich beruhen läßt. Es ist die reine Philosophie, die allein an die göttliche Religion gebunden ist. Sie erfährt den Lauf der Sterne (*apocatastasis astrorum*) in seiner prästabilierten Harmonie, desgleichen die Beschaffenheit der Erde, die Erkenntnis der Weltharmonie, welche die wahre Musik ist. Im Besitz dieser Philosophie ist der Myste gefeit vor der Schlaueheit der Sophisten. „Mit einfachem Geiste und einfacher Seele die Gottheit verehren und ihre Taten, auch Dank sagen dem

1) = *κατοχαι*. Analog sind die *ἀλογοι τῆς ἐλπίς τιμωροὶ* Poim. XIII 7f.

2) Anders Poim. X 19, wo die Straffleckenwanderung in niedere Organismen ausgeschlossen wird. Dagegen spezialisiert diese Vorstellung Stobaeus I 465, 14f. B.

Willen Gottes, der allein ganz erfüllt ist mit Güte, das ist die Philosophie, die durch keine unpassende Neugier verletzt ist“ (c. 12—14<sup>a</sup>).

c. 14<sup>b</sup>—18. Von der Schilderung des Menschen geht die Rede weiter zur Bestimmung des Wesens der Welt, wobei zugleich die Frage nach dem Ursprung des Bösen behandelt wird. Sie arbeitet in undurchsichtigem Gedankengange mit den Begriffen Gott, Materie (*ὕλη*) und Lebensgeist (*spiritus*). Gott ist ewig, ungezeugt. Sein Wesen hat er allein von sich. Auch die Welt ist ungezeugt, aber sie enthält die Wesenheiten (*naturas*) von allen und besitzt in sich die Kraft zu gebären und zu erzeugen. Diese gewährt der Materie oder dem Weltwesen (*natura mundi*) der Lebensgeist. Durch ihn wird alles in der Welt vermittelt und genährt. Er ist gewissermaßen als Werkzeug oder Triebwerk (*organum et machina*) dem Willen des höchsten Gottes unterworfen<sup>1</sup>. Insofern sie aber alle Lebensmöglichkeiten in sich birgt, die *qualitas secunda materiae*, so ist sie auch fruchtbar an Bosheit (*malignitas*).

Da erhebt sich von neuem die Frage, welche bereits in bezug auf das Wesen des Menschen aufgeworfen ist (c. 8): warum befreit Gott nicht die Welt von der Bosheit (*malitia*), da er doch gliedlich mit ihr verbunden ist? Die Antwort ist ein Beleg für die Berlegenheit des Offenbarers. Gott habe so viel als möglich den Menschen ausgerüstet mit den Kräften zur Überwindung des Bösen, er besitzt Empfindung (*sensus, αἴσθησις*), Zucht (*disciplina, παιδεία*) und Intelligenz, dazu hat er Teil an der alldurchwirkenden Kraft des Lebensgeistes (c. 14<sup>b</sup>—16). Dieser bewegt und lenkt die Weltordnung, wie jeder Art (*species*) nach ihrer Natur und ihrem Bedürfnis in der Welt ihr Platz angewiesen ist.

Dies bestätigt der Bau der Welt. Sie ist kugelförmig<sup>2</sup>. Als Ganzes ist sie unsichtbar, die Formen aber ihrer Arten sind sichtbar. Dies sind die *idéai*. Auf die Unsichtbarkeit des

1) Dementsprechend c. 6 (41, 17f. Th.): *Spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat*. Die Weltseele der Stoa.

2) Poim. VIII 3. X 11. Dazu Stob. I 196, 12f. W. aus der Aristoteles-Epitome des Arios Didymos.

Ganzen weist der unterste Teil der Kugel, der Hades, d. h. der Unsichtbare (ἀ-ιδης). Alles Einzelne hängt in ihr zusammen. „Die Welt ernährt die Körper, die Seelen ernährt der Lebensgeist.“ Die höchste Wirkung aber wird der Empfindung (sensus) zugeschrieben<sup>1</sup>. Durch dies Himmels Geschenk ist die Menschheit allein glücklich. Wenn sie einmal mit der Seele vermischt ist, verbindet sie sich mit ihr zur Einheit. Ein Verstand (mens), der sie besitzt, steht über allen Nebeln des Irrtums. Mit Recht nennt man die Empfindung daher die Seele der Götter. Aber nur die wenigen gewinnen sie, deren Verstand fähig ist, sie aufzunehmen (c. 17. 18).

c. 19—21. Hermes möchte sensus von der Seele nicht nur aller Götter, sondern auch jedwedes Großen und Grundlegenden verstehen. Deshalb geht er dazu über, von Ursprung und Ordnung der Welt zu handeln, indem er für die bisher herangezogenen Begriffe die Götter selbst als Herren aller Arten (species) einführt, deren jeder als Herr (ὀνομαρχης = princeps) sein besonderes Gebiet hat. Jupiter eröffnet als Herr des Himmels die Reihe. Ihm folgt das Licht als Herr der Sonne. Vermittler des Lichts sind die sechsunddreißig Stundenweiser (horoscopi), nämlich die Fixsterne<sup>2</sup>, deren Herrn man wiederum den Allgestaltigen (πάμμορφον) nennt. Desgleichen haben die sieben Sphären ihre Herren. Diese regieren Glück oder Schicksal (fortunam aut εἰμαρμένην), die alles durch das Gesetz der Natur und die festeste Beharrlichkeit in ewiger Bewegung verändern<sup>3</sup>. Die Luft aber ist Werkzeug oder Triebwerk (machina) für alles,

1) Sensus ist hier als die Zentralkraft der Auserwählten eingeführt. Er nimmt den Platz des νοῦς ein, der Poim. XII 9 ἡ τοῦ θεοῦ ψυχὴ genannt wird. Vgl. auch Ascl. c. 3: Ratio divina sensus intentione noscenda. Poim. I 21. 22. Ganz abweichend bestimmt Poim. IX 1 die αἰσθησις. Sie sei materiell (ὁλική), die νόησις dagegen substanziiell (ὀνομαστική). Die αἰσθησις hat der Mensch mit den Tieren gemeinsam. Daß sensus ein weiter Begriff ist, erhellt auch daraus, daß αἰσθησις, νοῦς, νόησις damit übersetzt wird. Vgl. Labbaei Glossaria (1649) S. 168 Spalte 2.

2) Stobaeus I 190, 18 f. W. nennt die sechsunddreißig Dekane und die sieben Sphären. Die Dekane als Geburtshelfer erwähnt er 296, 4 f.

3) Mit starken Abweichungen zitiert von Eudox De mensibus IV 7 (70, 22 f. W.).

was da entsteht. So wird durch Zusammenwirken aller die Welt in ihrer Abstufung und ihrer Bewegung erhalten. Die letzte Ursache dafür ist die Materie und der Wille dessen, von dessen Wink derartige<sup>1</sup> bewirkt wird (c. 19).

Wie um sich über den Eindruck der verwirrenden Fülle dieses Weltbildes zu erheben, vertieft sich Hermes in die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Es ist ein Glanzstück, das in Kürze zusammenfaßt, was Poim. V dargelegt ward. Auch Lactantius ist davon gefesselt (Inst. IV 6). Der Sinn der Aussage läßt sich in das Bekenntnis des Faust fassen: „Wer kann ihn nennen, wer ihn bekennen?“ Er ist namenlos oder vielmehr allnamig (omninomis), da er der Eine und das All ist (c. 2). Darum wird er in seinem Wirken kund. Es ist sein Wille, der Güte ist, auf ewige Zeugung gerichtet. So entstehen die beiden Geschlechter<sup>2</sup>. Dies ist ein Mysterium, dessen herrlichste Betätigung der Zeugungsakt der Geschlechter ist, der mit Venus und Cupido bezeichnet werden kann<sup>3</sup>. Hier eint sich die höchste Liebe, Freude, Fröhlichkeit, Begierde und göttliche Liebe. Es vollzieht sich eine unsaßbare Einheit (c. 20. 21).

c. 22—27<sup>4</sup>. Der Abstand von Ideal und Wirklichkeit bestimmt den Fortgang. Der Zustand der Menschheit ist verderbt. Es gibt nicht viele, vielmehr sehr wenig Fromme, so daß sie in der Welt gezählt werden können. Es herrscht die Bosheit (malitia c. 16), die ein Mangel an Klugheit und Wissen betreffs aller Dinge ist, die bestehen. Denn die Erkenntnis gewährt die Verachtung und Heilung der Laster der ganzen Welt.

Ursache der Bosheit ist die Mischung des Menschenwesens aus Göttlichem und Irdischem, das aus dem verderbteren Teil der Welt stammt. Die körperlichen Bedürfnisse wirken niederziehend. Nur wenn der Fromme sich ganz dem göttlichen Teile seines Wesens hingibt in Gottesverehrung, befreit er sich von diesen Fesseln<sup>4</sup> (c. 22).

1) Goldbacher vermutet mit Recht talia für alia.

2) Der Zusammenhang ist dunkel. Poim. I 9 wird der *poës*, der Gott ist, mann=weiblich genannt. Zum schöpferischen Willen Gottes vgl. Poim. X 2 f.

3) c. 1 (37, 11 Th.) wird Hermes mit divinus Cupido gleichgesetzt.

4) Vgl. c. 6—9.

Was tun deshalb die Frommen? Sie machen Gebrauch von ihrer göttlichen Kraft und Macht, wenn sie derselben inne werden. Wie daher der Schöpfer die Menschen schafft, so ist der Mensch Bildner (fictor) von Göttern, die in Tempeln wohnen, mit der Nähe der Menschen zufrieden sind und nicht allein erleuchtet werden, sondern auch erleuchten. Diese Menschengötter, eine Nachahmung der Göttlichkeit, besitzen auch eine Doppelnatur. Sie sind göttlicher Art und leben in dem Stoff, aus dem sie geformt sind<sup>1</sup> (c. 23).

Was wirken die Götterstatuen? Die mit Empfindung und Lebensgeist beseelten Statuen verkünden die Zukunft durch Lose, Wahrsager, Träume und ähnliches, sie helfen den Schwachen nach Verdienst.

Dies tun sie in Ägypten, dem heiligen Lande, „das ein Abbild des Himmels ist oder, besser gesagt, eine Übertragung und Herabkunft von allem, was im Himmel geleitet und geübt wird“. Es ist der Tempel der ganzen Welt.

Aber was haben die Frevler aus Ägypten gemacht? Die Rede bekommt einen apokalyptischen Zug. Trotz seiner Frömmigkeit gerät es in Verfall. Die Götter verlassen das Land. Fremde bewohnen es. Alles ist voll Gräber und Leichen. Die Frommen werden durch Gesetze verfolgt<sup>2</sup>. Der Nil, der heiligste Strom, wird in Blut verwandelt<sup>3</sup>. „O Ägypten, Ägypten<sup>4</sup>, von deinen Religionen werden nur Fabeln übrig bleiben, die deinen Nachkommen unglaublich erscheinen; allein die auf Steine gemeißelten Worte werden von deinen frommen Taten erzählen“ (c. 24).

Es folgen weitere Heimsuchungen. Das einst gottgeliebteste Land, der Sitz der wahren Religion, der Lehrer der Heiligkeit und Frömmigkeit, ist geistig verödet. Die Herrlichkeit der Welt

1) Augustin Civ. Dei VIII 23 zitiert S. 59, 10—15, 60, 10—13, 14—16, 61, 6 Th. Zur Ableitung des Bilderdienstes vgl. *ἁποὶ Ἀσκληπίου* Poim. XVIII (Reisenstein S. 354), wonach in den Statuen die Ideen wohnen. Ein Gegenstück bietet die Verspottung des Götzendienstes bei Jesaias 44, 9 f.

2) Vgl. S. 118.

3) Vgl. Exod. 7, 17 f.

4) Zur Form vgl. Matth. 23, 37 *Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλὴμ κτλ.*

wird nicht mehr bewundert und angebetet, ihr wunderbarer Bau wird verachtet. „Finsterniß wird dem Lichte vorgezogen und der Tod für nützlicher als das Leben gehalten. Niemand erhebt die Augen zum Himmel, der Fromme wird für wahnsinnig, der Gottlose für klug gehalten, für gut erklärt man den Schlechtesten.“ In Todesgefahr gerät derjenige, welcher sich der Religion des Geistes (*religioni mentis*) hingegeben hat. Neue Rechte, neue Gesetze herrschen. Allein die bösen Engel bleiben zurück, die sich der Menschheit beimischen und die unglücklichen Menschen zu allen Schandtaten antreiben<sup>1</sup>. Himmel und Erde siechen hin.

In dieser Polemik erscheint eine Karrikatur des Christentums deutlich genug, obwohl es nicht genannt wird. Auch der Ausdruck Engel für Dämonen ist wohl dadurch veranlaßt<sup>2</sup> (c. 25).

Das ist das Greisenalter der Welt (*senectus mundi*)<sup>3</sup>. Durch ihre Verderbtheit ist sie zum Untergange reif. Daher zerstört sie ihr Schöpfer und Regent, indem er durch Feuer, Fluten, Krieg und Pest aus der Welt das Böse austreibt. Ziel der Weltvernichtung ist aber die Welterneuerung. Gott wird sie zurückrufen zu ihrer alten Gestalt, damit sowohl sie wie ihr Urheber angebetet werde. „Das ist die Geburt der Welt, die Erneuerung aller guten Dinge und die heiligste und frömmste Wiederherstellung durch den neu erzwungenen (*coactum*) Lauf der Zeit.“ Diese Wiederherstellung ist und war ohne Anfang, ewig. Gott, der über den Sternen thront, überwacht alles und regelt alles. Die rechte Verteilung der Güter besorgt die Welt. Zwischen Himmel und Erde thront Jnpiter; Jupiter Plutonium herrscht über Erde und Meer. Im Südwesten Ägyptens haben die Herren der Erde ihre Sitze.

So mündet die mythologische Eschatologie der Mystik in die weitverbreitete stoische Lehre von der *ἀποκατάστασις πάντων*

1) Poim. X 21. Der zum Dämon gewordene *vous* quält die gottlose Seele und stachelt sie an zu allem Schändlichen.

2) Lactant. Inst. II 15, 8: *Daemonas Trismegistus ἀγγέλους πονηροῦς appellat.*

3) Lactant. Inst. VII 18, 3 führt den Anfang von c. 26 im griechischen Text an, von dem hier die Übersetzung wenig abweicht.

aus<sup>1</sup>. Ganz anders beschreibt die Kore (I 403 f. W.) die Weltentwicklung, und zwar ohne Einschränkung auf Ägypten. Die unbotmäßigen Seelen erhalten als Wohnung unwissende Menschen. Die verderben sie, so daß die Erde Schauplatz ihrer Greuel wird. Da beklagen sich die Elemente über die Schändung ihres Gebiets und die Gottheit schafft Erneuerung und Besserung durch Emanationen (*ἀπόρροιαί*) göttlicher Kräfte und gerechtes Gericht (S. 98).

c. 27<sup>b</sup>—29<sup>c</sup> (65,18—67,26 Th.). Unvermittelt wird die Frage nach dem Tode und dem Lose nach dem Tode aufgeworfen, um von der Todesfurcht zu befreien. Wenn der Körper verbraucht ist und die Lebensbedingungen des Menschen nicht mehr zu tragen vermag, wird er aufgelöst<sup>2</sup>. Das berührt die unsterbliche Seele nicht (c. 27). Aber das Los nach der Auflösung des Körpers ist für die Wissenden ein anderes als für die Gottlosen. Diese glauben nicht daran, daß die Guten belohnt werden, denen der höchste Dämon die entsprechende Wohnung zuweist<sup>3</sup>. Sie erleiden daher, da auch ihre Seele unsterblich ist, ewige Strafen. Zwischen Himmel und Erde werden sie in ausgesuchten Dualen umgetrieben<sup>4</sup>. Dann müssen die Ungläubigen (*incredibiles*), durch Taten überführt, glauben, was sie vorher verlachten (c. 28). Die Strafen werden nach der Beschaffenheit der Vergehen bemessen. Die härtesten treffen die durch Menschengesetz zum Tode Verurteilten<sup>5</sup>. „Dagegen hat der Gerechte seinen Schutz in der Religion Gottes und der höchsten Frömmigkeit. Gott hat ihn durch die Einsicht des Geistes erleuchtet und dadurch die Finsternisse des Irrtums zerstreut. So vermischt er sich mit ganzer Empfindung (*toto sensu*) mit der göttlichen Intelligenz. So wird

1) Vgl. J. Bernays, Abhandlungen I S. 335 Anm. 1, der zur Orientierung Nemesius c. 38 heranzieht.

2) Poim. VIII 1f. beurteilt den Tod gleicherweise als eine Veränderung. In der Welt vergeht nichts. Dieser Gedanke wird Ascl. c. 29 (67, 25 f. Th.) in Verbindung mit der Bedeutung der Sonne als zweiter Gott wieder aufgenommen.

3) Zur Vorstellung der Seelenwohnungen vgl. Kore I 397, 7 f. W.

4) Ehdos IV 32 und 149 zitiert diese Stelle, wobei er auf die Dichter und Platos Phaedon p. 113<sup>b</sup> als Quelle hinweist.

5) Ist hier an die christlichen Märtyrer gedacht?

er von seinem sterblichen Wesen befreit und gewinnt Vertrauen zu der zukünftigen Unsterblichkeit. Denn ein jeder leuchtet durch Ehrfurcht (*pietate*), Frömmigkeit (*religione*), Klugheit, Kult und Gottesverehrung, indem er gewissermaßen mit den Augen die wahre Vernunft vorgenommen hat und durch das Vertrauen des Glaubens (*fiducia credulitatis*) unter den Menschen wie die Sonne durch ihr Licht die übrigen Gestirne überstrahlt.“

c. 29<sup>c</sup>—32 (67,26—72,12 Th.). Die Sonne nämlich ist der zweite Gott; sie wird also hier mit der Welt gleichgesetzt (c. 10). Sie regiert und erleuchtet alles in der Welt, die ewig ist und in der nichts sterblich ist. Der Tod ist eben eine Veränderung. Die Sonne ist daher ebenso ewig wie die Welt. Sie schafft die festgeordnete Bewegung. Diese Ordnung und der Zeitlauf sind durch die Bewegung der Sterne gesichert<sup>1</sup>. Über dieser bewegten lebensvollen Ewigkeit steht unbewegt der höchste Gott, „der in sich und von sich und um sich in ganzer Fülle und Vollendung besteht; denn in ihm ist alles und in allem ist er selbst allein“. In ihm ist die unbewegte Ewigkeit, in die alle Bewegung der Welt zurückkehrt und von der sie ausgeht (c. 29<sup>c</sup>. 30).

In sporadigen Wendungen werden diese Gedanken weiter ausgeführt mit Ausschaltung der schöpferischen Tätigkeit der Sonne. Gott trägt die noch nicht geborene wahrnehmbare Welt von Ewigkeit in sich. Sie ist Gottes Bild. Mit ihrer Ewigkeit besteht ihre Bewegung. Es gibt eine unbewegte Bewegung (*immobilis agitatio*); in ihr besteht die Stetigkeit des nach unbewegtem Gesetz wirkenden Gottes. Diese Wahrheit, die mit den Sinnen nicht zu erfassen ist, bleibt unbestimmbar, unbegreiflich, unerforschlich<sup>2</sup>.

Aber Gott wollte, daß die höchste Empfindung vom Göttlichen (*summus divinus sensus*) allein dem Menschen zuteil werde. Er würde sich schämen, wenn sie allen Lebewesen beigelegt wäre. Die Einsicht des menschlichen Empfindens offen-

1) Plastischer, nicht ohne Dunkelheiten schildern die *ἑρως Ἀσκληπιου* 5 f. die Bedeutung der Sonne als Schöpfer und Wagenlenker der Welt. Die allgemeinen Anschauungen decken sich mit Poim. VIII 1 f. IX 5. 6. XI 2. 3. XII 15. 16.

2) Vergl. c. 20 über die Unerkennbarkeit der Gottheit an sich.

bart sich in dem Gedächtnis, das alles Erlebte festhält und durch die Erinnerung an das Vergangene (*memoria praeteritorum*) das Mittel gewährt zur Beherrschung der Erde. Die Erkenntnis der Welt (*intellectus naturae et qualitatis sensus mundi*) ist ihm dadurch erschlossen, auch der Einblick in die Ewigkeit. Aber die volle Gotteserkenntnis bleibt ihm unzugänglich. In der Welt wird nicht einmal ihre äußerste Grenze (*linea*) oder ihr Schatten erkannt. „Denn wo etwas nach dem Maße der Zeiten erkannt wird, da ist Lüge, wo etwas entsteht, da sind Irrtümer vorhanden.“ Hier ist die Grenze aller menschlichen Erkenntnis.

Für diese Einsicht preist Hermes Gott, der ihn mit dem Lichte der Gottesanschauung erleuchtet hat. Er fordert Tat, Asklepius und Ammon auf, diese göttlichen Geheimnisse im Herzen zu bewahren und mit Stillschweigen zu bedecken.

Wie in einer nachgebrachten Notiz wird noch einmal (vgl. c. 18) der Unterschied von Einsicht und Empfindung (*intellectus* — *νόησις* — *sensus* — *αἰσθησις* —) eingeschränkt. Durch den Verstand (*mens*) erhebt sich der Intellekt zur Erkenntnis von dem Wesen des Weltsinns (*sensus mundi*). Die Welterkenntnis (*intellectus mundi*) erreicht die Ewigkeit und die Selbsterkenntnis der Götter, die über uns (*supra se*) sind. „Und so ist es den Menschen gewährt, daß wir gewissermaßen durch Nebel was im Himmel ist sehen, soweit das möglich ist nach der Bedingtheit des menschlichen Sinns.“ Dieses Streben, so große Dinge zu durchschauen, ist für uns das Erhabenste; so weit als möglich ausgedehnt aber ist, wenn er gesehen hat, das Glück des Bewußtseins (*felicitas conscientiae*) (c. 31. 32).

Es folgt in loser Aneinanderreihung die Beleuchtung von Einzelfragen. c. 33 handelt „vom Leeren“. Weder in der übernatürlichen Welt, in der die Dämonen<sup>1</sup> und die Heroen ihren Sitz haben, noch in der sinnlich wahrnehmbaren Welt gibt es etwas Leeres. Leerheit ist ein relativer Begriff. Die Dar-

1) Die Dämonen unterscheiden sich von den sonst in der Mystik nicht erwähnten Heroen durch ihre Beziehung zu den Menschen (*daemones, quos credo commorari nobiscum*). Wie das gemeint ist, erhellt aus den *ἔροι Ἀσκητην* § 13, f. S. 75.

legung ist weniger präzise als die ihr entsprechende Poim. II 10. 11 (= Stob. I 158, 14 W.)<sup>1</sup>.

c. 34 handelt „vom Ort“. Für sich verbindet sich mit locus keine Anschauung. Was Ort bedeutet, zeigt sich erst aus dem ihm zugehörigen Gegenstande. Da, wo eine Sache Platz braucht, erscheint er. Dies trifft für die intelligible Welt nicht zu, die allein durch die Anschauung des Geistes (mentis) erkannt wird. In ihr gibt es nichts Körperliches, aber sie besteht nur durch Gott; denn alles ist von ihm und in ihm und durch ihn. Wer das erkannt hat, sagt Gott Dank<sup>2</sup>.

Was folgt daraus für die Lebewesen in der Welt? Alle sind gewissermaßen von der oberen Welt mit einem Kleide versehen. Alle, die Beseelten und die Unbeseelten, die Unsterblichen und Sterblichen, tragen die Abbilder ihres Geschlechts (genus), sind aber unter sich verschieden infolge der ihnen zugewiesenen Lebensbedingungen. Jedes hat seine Art (species). Alles ist in Wandel und Bewegung<sup>3</sup>. Darauf fragt Asklepius, ob auch die Welt, die in ständigem Wandel sich befindet, ihre Art (species) ändert. Hermes tadelt diese Frage. Er sollte begriffen haben, daß Veränderung das Wesen der Welt ist, wie der Wandel der Dinge zeigt (c. 35. 36).

c. 37. 38 nimmt die Eröffnungen über den Menschen und die Vernunft, also über das Vernunftwesen (animal rationale) und seine Leistungen wieder auf. Die Ausführung ist eine Dublette zu c. 6 u. 23 in eigentümlichem Rahmen und mit neuen Zutaten<sup>4</sup>. Die wunderbarste Leistung des Menschen ist die Kunst, Götter zu bilden. Die Vorfahren bildeten sie ohne rechte Gotteserkenntnis — das ist c. 23 nicht gesagt. Da sie Seelen nicht schaffen konnten, rufen sie die Seelen von Dämonen oder Engeln<sup>5</sup>.

1) Mit der Wendung sicuti enim quod dicitur extra mundum, si tamen est aliquid stimmt zusammen Poim. XI 19 (96, 16 P.) τὰ ἔκτος, εἴ γὰρ τι ἔκτος τοῦ κόσμου.

2) Die gleiche Anschauung c. 30 (69, 10 f. Th.).

3) Vgl. c. 4. 5. Platon's Ideenlehre spielt hier herein.

4) Augustin Civ. Dei VIII 24 zitiert aus c. 37 (76, 14—77, 7) und VIII 26 aus demselben Kapitel (noch einmal 77, 2—7, dazu 7—24).

5) Der biblische Ausdruck angeli begegnet nur noch in den Fragmenten bei Stobaeus I 408, 24 (vgl. ob. S. 104. 129).

herbei, die sie den heiligen Bildern mitteilen und den göttlichen Mysterien. Der Kult der Götter wäre danach auf einen Irrtum gegründet.

Die Vorfahren, die hierfür in Betracht kommen, sind der Großvater des Aesclepius, der Erfinder der Medizin — sein Erdenmensch ist begraben auf dem Berge Lybiens am Krokodilsufer, sein besserer Mensch, der wahre Mensch im Sinne des Lebens, wanderte zurück in den Himmel und hilft wie früher den Kranken —, sodann der Großvater des Trismegistos, Hermes, Isis, welche von Osiris ausgestattet ward. Die Götter aber, die von Menschen als Doppelwesen gebildet sind, zürnen leicht. Dadurch ist der Tierkult in Ägypten entstanden<sup>1</sup>. In den einzelnen Staaten werden verschiedene heilige Tiere verehrt, deren Kult die Eifersucht der nicht beteiligten weckt und zu Kriegen führt<sup>2</sup>.

Die Beschaffenheit der irdischen Götter bewahrt ihren Zusammenhang mit der Erde; denn sie haben in sich, was in Kräutern, Steinen, Wohlgerüchen göttlicher Art ist. Daher freuen sie sich an den ihrem Wesen entsprechenden Opfern und an heiligen Gesängen. „So ist der Mensch der Bildner der Götter.“ Aber der Unterschied von irdischen und himmlischen Göttern ist festzuhalten. Diese bewohnen die Himmelswelt und jeder erhält in dem ihm zugewiesenen Gebiet die Ordnung. Jene kümmern sich um die besonderen Anliegen der Menschen und spenden Drakel.

Zum Schluß erhebt sich die Rede über die mythologischen Feststellungen zur philosophischen Erwägung (c. 39. 40). Die Grundfrage nach dem Schicksale, die auch das philosophische Denken seit der Stoa in Spannung hält, wird aufgeworfen, aber in wenig bestimmten Wendungen beantwortet. Das Schicksal bindet die verschiedenen Kategorien der Götter, so daß das Wirken der himmlischen nicht auf die allgemeinen Verhältnisse (*catholica* = *γερνικά*) beschränkt ist, und das der irdischen auf

1) Es ist unklar, ob die Meinung ist, daß der Tierkult Schutz gegen den Zorn der Menschengötter gewähren soll, oder ob die Menschengötter als heilige Tiere verehrt werden. Ebenso bleibt im Dunkel, warum die Vorfahren, welche die Götter bildeten, selbst als Götter verehrt werden.

2) Juvenal Sat. 15 schildert sehr ergötlich einen solchen Kampf zweier ägyptischer Städte um ihre Götter.

das einzelne. Alles, was geschieht, ist an das Schicksal gebunden. „Das Schicksal bewirkt die Dinge, oder es ist der höchste Gott oder der zweite Gott, der von Gott selbst gewirkt ist, oder die durch göttliche Gesetze befestigte Leitung (*disciplina*) der himmlischen und irdischen Dinge<sup>1</sup>. Mit ihm ist unlöslich verkettet die Notwendigkeit. Das Schicksal erzeugt die Keime (*initia*) aller Dinge, die Notwendigkeit zwingt sie zum Wirken. Ihnen gesellt sich die Ordnung, die das Gewebe aller Dinge erhält, welche das Schicksal und die Notwendigkeit herstellt.“ Das ist die Ewigkeit, ohne Anfang, ohne Ende, im ewigen Kreislauf sich erhaltend<sup>2</sup>.

Entsprechend der Einleitung, in der die äußeren Umstände des Gesprächs geschildert sind, schließt der Traktat (c. 40 Ende und 41). „Es erübrigt, daß wir mit Preis und Gebet zu Gott uns wieder der Sorge für den Körper zuwenden; denn hinreichend haben wir in den Verhandlungen über göttliche Dinge uns gewissermaßen mit Seelennahrung gesättigt.“ So verlassen sie das Adyton und beten an, nicht mit Weihrauch und sonstigem Räucherwerk — derartiges verlangen allein die irdischen Götter (c. 38), für die himmlischen sind sie einem Religionsfrevler ähnlich. „Dies nämlich sind die höchsten Räucherungen für Gott (*incensiones dei*), wenn die Sterblichen Dank sagen.“ „Denn ihm fehlt nichts, der das All ist und in dem das All ist<sup>3</sup>.“

Es folgt der Hymnus, der in seiner liturgischen Rhythmik ein Seitenstück ist zu den Hymnen im Poimandres (I 31. 32. V 11. XIII 17—20). Sie bewegen sich in dem gleichen engen Gedankenkreise. Im Mittelpunkt steht der Dank für die Erkenntnis und der darauf gegründete Preis Gottes. Im Hymnus des Asklepius ist entsprechend den früheren Darlegungen die Erkenntnis des Namens Gottes spezialisiert nach den drei Aus-

1) Poim. XII 5—15. 21 gibt eine tiefer eindringende Umschreibung der *εἰμαρμένη*, die der *πρόνοια*, die im Asklepius fehlt, untergeordnet wird. Vgl. auch Poim. I 19. XI 5, wo *ἀνάγκη*, *πρόνοια*, *φύσις* nebeneinandergestellt werden.

2) Zu diesen allgemeinen Bestimmungen gibt c. 19 den astrologischen Hintergrund.

3) Vgl. S. 130 und Poim. I 32. XIII 16, wo der *ὕμνος τῆς παλιγγενεσίας* als *λογικὴ θυσία* bezeichnet wird.

staltungen des Menschenwesens mit *sensus, ratio, intelligentia*. Diese Erkenntnis macht fröhlich; denn schon in der körperlichen Gebundenheit ist der Myste für die Ewigkeit geweiht. Diese Erkenntnis ist der Inhalt der Religion der Väter (*paterna religio*), und zwar ist sie eine vollkommene<sup>1</sup>. Der Hymnus schließt mit den schönen Worten: „Indem wir in diesem Gebete das Gut deiner Güte anbeten, bitten wir nur darum, daß du uns bewahren wollest ausdauernd in der Liebe zu deiner Erkenntnis und daß wir niemals von dieser Lebensweise (*ab hoc genere vitae*) getrennt werden.“

\*                      \*

Im Vergleich mit den übrigen Hermesschriften wird im *Asclepius* besonders stark die fromme Gesinnung des Mysten betont. Auch der monotheistische Zug ist nachdrucksvoll zur Geltung gebracht. Die Einheit Gottes, seine absolute Erhabenheit über dem All wird ständig hervorgehoben. Trotzdem bestehen mit ihm die vielfach gegliederten Dynastien der himmlischen und der irdischen Götter. Zu einer klaren monotheistischen Auffassung erhebt sich die Darlegung nicht. Die Formeln für das Wesen des höchsten Gottes können in monotheistischem und pantheistischem Sinne gedeutet werden.

Manches Wort und mancher Gedanke hat in christlichen Anschauungen Analogien<sup>2</sup>. Ist doch auch anzunehmen, daß zwischen *Asclepius* und dem Christentum mannigfache Berührungen nicht bloß negativer Art vorhanden sind. Die scharfe indirekte Polemik gegen das Christentum, die pessimistische Grundstimmung, die durch die Erfolge desselben in Kreisen geweckt wurde, welche auf den Besitz der vollen Offenbarungswahrheit Anspruch machten, erklärt das. Der Mystiker wird im Christentum die Konkurrenz eines Emporkömmlings empfunden haben, der manche Wahrheit, auf deren Alleinbesitz er pochte, sich aneignete.

---

1) *Gaudemus, quod te nobis ostenderis totum*. Dies stimmt nicht zusammen mit den sonst so entschieden betonten Schranken der Gotteserkenntnis. Vgl. e. 32.

2) Auf manche Einzelheiten ward bereits in der Analyse hingewiesen.

Der Preis der Güte Gottes, die in der Schöpfung kund wird<sup>1</sup>, sein zielbewußtes Handeln, das in der Ewigkeit gegründet ist<sup>2</sup>, seine Aseität<sup>3</sup>, seine bedingte Erkennbarkeit<sup>4</sup>, Wahrheiten, zu denen auch sonst die Mystik sich bekennt, sind im Asclepius besonders reich ausgeführt. Bedeutsam ist die Würdigung des Menschen als Ebenbild Gottes — er hat die *forma divinae similitudinis* (c. 7). Allerdings gilt dies auch für die Welt überhaupt<sup>5</sup>. Nur bedingt also ist diese Ansicht mit dem biblischen Schöpfungsbericht zu vergleichen. Wenn es aber heißt, daß der Mensch von Gott geschaffen sei, weil Gott in seinen Werken angeschaut und gepriesen sein wolle (c. 8), so entfernt sich diese enge Bestimmung weit von der biblischen Anschauung.

Zur Bezeichnung der Frömmigkeit wird besonders häufig *religio* verwandt; ihre Synonyma sind *pietas* und *prudencia* (c. 29 u. ö.) und sie wird gleichgesetzt mit der reinen und heiligen Philosophie (c. 13). Zu ihrer Bestimmung wird die Einfalt der Gesinnung der unangebrachten Neugier entgegengesetzt. Dies entspricht christlichen Forderungen<sup>6</sup>. Sie ist *religio mentis* (c. 25). Die wahre Gottesanbetung bedarf daher keiner kultischen Weisgaben<sup>7</sup>. Wenn nach Johannes 4, 23 die Gottesanbetung im Geist und in der Wahrheit sich vollzieht, nicht aber an bestimmte heilige Orte gebunden ist, so würde der Mystiker dem nicht widersprechen. Das Gleiche gilt von der Bitte: „Du wollest uns bewahren (*servare*) in ausdauernder Liebe zu deiner Erkenntnis.“ Sie trifft fast wörtlich zusammen mit Wendungen des „hohenpriesterlichen Gebets“ (Joh. 17), ebenso der Preis des „Namens Gottes“ (*nomen sanctum et honorandum, nomen unum, quo solus deus est benedicendus* c. 41), der sonst in den Hermeschriften nicht sich findet. Viele

1) c. 20 *Voluntas ejus (dei) est bonitas omnis.*

2) c. 26 *Voluntas dei caret initio quae eadem est et sicuti est sempiterna.* Vgl. Röm. 16, 25 u. ö.

3) c. 30 *Ipse in se et a se.* c. 34 *Omnia ab eo et in ipso et per ipsum.* Vgl. Act. 17, 28. Röm. 11, 36.

4) c. 32 (*per caliginem*). Vgl. 1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 7.

5) c. 10 *Duae imagines dei, mundus et homo.*

6) Zur Einfalt Matth. 6, 22 *ὁ ὀφθαλμὸς ἀπλὸς.* 2. Kor. 11, 3 *φθαρτὰ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς Χριστόν.* Zur üblen Neugier, importuna curiositas, der calliditas sophistarum 1. Tim. 6, 4. 2. Tim. 2, 23.

7) c. 41 *Poim. I 31. XIII 18 λογικαὶ θυσίαι.*

Namen des in seiner Erhabenheit unerkennbaren Gottes bieten sie, aber wie nomen unum lautet, ist nur im Christentum schlicht und klar gesagt<sup>1</sup>. Hier dürfte der christliche Sprachgebrauch eingewirkt haben. Dies gilt auch von der Art, wie zur Bezeichnung der frommen Gesinnung der Glaube gebraucht wird. πιστεύειν ist sonst in den Hermeschriften ein Fremdkörper (vgl. S. 44. 52). Hier wird die fiducia credulitatis als die innere Triebkraft der Hoffnung eingeführt. Das griechische Äquivalent dafür ist παρησία τῆς πίστεως<sup>2</sup>. Die Gottlosen werden dementsprechend incredibiles (ἄπιστοι) genannt. Sie gehen nach ihrem Tode dem Gerichte entgegen (S. 130 c. 28), das sie zu ewigen Strafen verdammt. Ursache ihres Loses ist ihre Bosheit (malitia), die „in ihrem Mangel an Klugheit und Wissen von allen Dingen, die existieren“, besteht (c. 22). Das doppelseitige Gericht, in dem Prüfung und Entscheidung über das Verdienst vorgenommen wird (arbitrium et examen meriti), hat nicht nur bei Plato<sup>3</sup>, sondern auch in den biblischen Anschauungen verwandte Darstellungen<sup>4</sup>. Auch an die Schilderung des himmlischen Jerusalem (Apokal. 21, 1 f.) erinnert der Preis des heiligen Ägyptens, das vom Himmel herniedergekommen ist (c. 24).

\*                      \*

4. Hermesfragmente bei Pitra. Die Fragmente, welche Pitra (Analecta sacra et classica II p. 275--292) herausgegeben hat, sind für die Würdigung der Hermesmystik von Bedeutung. Die bisher betrachteten Stücke brachten Enthüllungen über die Weltenrätsel. Sie beanspruchte, reine Philosophie zu sein, wie sie allein an die göttliche Religion gebunden sei (Asclepius c. 13 p. 48, 22 Th.), mentis religio (c. 25 p. 63, 2). Nur beiläufig werden die

1) Vgl. Matth. 6, 9. Joh. 17, 11 *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι σου*. Joh. 5. 43. 12, 28. 17, 6. Die alttestamentliche Grundlage des Sprachgebrauchs ist anerkannt.

2) Vgl. 1. Tim. 3, 13 *πολλὴν παρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ*. Hebr. 3, 6 *ἐὰν τὴν παρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος . . κατὰσχῶμεν*.

3) Republ. X p. 614.

4) B. B. Jerem. 17, 10. Matth. 25, 31 f. Röm. 2, 7 f. Apokal. 20, 11 f.

vollstümlichen religiösen Praktiken, Traumoffenbarungen und Orakelwesen gestreift (Poim. XII 19). Und doch bestimmt die Kore (Stobaeus I 407, 4 W.; vgl. S. 8. 90) das Wesen der Mystik nicht nur durch φιλοσοφία, sondern auch durch μαγεία, ιατρική. Die beiden letzten Kategorien schwebten in der Luft, wenn nicht die Pitrafragmente ihnen ihre bestimmten Beziehungen gaben.

Es sind neun Stücke, die aus verschiedenen Handschriften übernommen sind. Sie geben dem Mysten Anweisung zur praktischen Verwertung seiner Gnosis, zur κοσμική ἀποτέλεσμα<sup>1</sup>, indem sie den Lebenszusammenhang zwischen der Überwelt und der Erde feststellen und für das Wohl der Eingeweihten nutzbar machen. Nur das letzte Stück hat allgemeinen Inhalt. Es faßt die Grundsätze der mystischen Weltanschauung in kurzen Sätzen zusammen, und zwar in einer Terminologie, die mit Poimandres I zusammenstimmt.

Die Sätze, die formell an die κεφάλαια (Stobaeus I 274, 21 f. W.) erinnern, lauten:

Vor dem intellektuellen Licht (φῶς νοερόν) war allein intellektuelles Licht;

Und es war dies eine Einigung für Licht und Geist (πνεῦμα) vom νοῦς her.

Das All ist aus ihm und zu ihm<sup>2</sup>.

In Zeugungsfähiges aus Zeugungsfähigem herniederkommend in zeugungsfähiges Wasser<sup>3</sup> schwängerte er das Wasser<sup>4</sup>.

Das πνεῦμα im Sinne von Lebenskraft wird im IV. Fragment durch ζῶτικὸς ἀήρ bestimmt.

Diese Sätze gelten als eine alle Philosophen übertreffende philosophischere Erklärung über das Wesen Gottes, die Hermes für Asklepios, „den Weisen der Hellenen“, niedergeschrieben hat und die keinem Uneingeweihten mitgeteilt werden darf<sup>5</sup>.

1) Pitra VII 10. ἀποτέλεσμα gebraucht Epicur (Diog. Laert. X 108), um das Entstehen des Schnees zu erklären.

2) Vgl. S. 37 A. 3. Wörtlicher Anklang an Röm. 11, 36. Vgl. auch 1. Kor. 8, 6.

3) εἰς γονίμῳ ὕδατι (sic).

4) Zu dieser Kosmogonie bemerkt ein Scholion: οἶδας πῶς οἱ τῶν Ἑλλήνων παῖδες προεφήτευσαν.

5) Dies der Sinn des verderbten Textes. Von Hermes heißt's: ὁ δὲ Ἑρμῆς σιφέριον ἔγραψεν οὕτως. σιφέριον dürfte ein Deminutiv des hebräischen

Auch die übrigen Stücke haben, soweit sie mit Namen bezeichnet sind, Hermes zum Autor und Asklepios zum Empfänger (III. VI. VII). Im dritten wird er als Hermes Eriasmegistos eingeführt, im sechsten wird das Gebotene *ιερά βιβλος* genannt. Dies alles entspricht der sonstigen Hermesliteratur. Diese Stücke gliedern sich daher in die Gruppe der Asklepioschriften ein.

Ihr Charakter und ihre Zwecke sind anschaulich im achten Stücke wiedergegeben, das überschrieben ist „von der Besatzung (*χύλωσις*) der Kräuter“. Es lautet: „Der König Nekepsos, der weiseste und mit jedweder Tugend geschmückte Mann, der einer guten Natur sich bediente, erforschte die Sympathien der Steine und Kräuter, die Zeiten und die Orte, in denen man die Kräuter sammeln muß. Denn du siehst, wie alles durch den Ausfluß der Gestirne (*τῇ τῶν ἀστέρων ἀπορροίᾳ*) wächst und welkt. Die jenen eigene Lebenskraft (*πνεῦμα*), welche am allerfeinteiligsten ist, durchdringt jede Wesenheit, und zwar zumeist an den Orten, wo die dem Stern zugehörige Pflanze wächst<sup>1</sup>.

Zwei Begriffe sind's, die den Zusammenhang von Stern, Stein und Pflanze kennzeichnen, *συμπάθεια* und *ἀπορροια*. Von der letzteren gilt, daß die geheimnisvollen Himmelsmächte, die sich stets in ewiger Ordnung bewegen, durch gewisse geheime Ausflüsse die untere Welt schmücken und vermehren helfen (Kore 6, Stobaeus I 386, sf. W.). Diese Ausflüsse beseitigen daher die Erdennot (ebenda 405, 27 f.). Aus den Pitrafragmenten wird nun klar, wie der Myste sich den Verkehr zwischen Himmel und Erde vorstellt. Sie enthalten bestimmte Anweisungen zu seiner Sicherung und geben Vorschriften, um daraus für die Sicherung des Lebens und der Gesundheit Nutzen zu ziehen. Hier berührt sich die Hermesmystik mit der Orphik. Jene Überschrift entspricht dem Tatbestand *Ἐμοῦ τοῦ Τρισημελιστοῦ Περὶ σεισμῶν, ἐν ἄλλῳ Ὁρφέως* (Pitra a. a. O. S. 275). Andererseits ist es ver-

<sup>1</sup> *ἦν* sein, heißt also Büchlein (*βιβλακίδιον* Apokal. 10, 2). Vgl. das Lexikon des Sophocles. Solch Büchlein könnte als Amulett benutzt worden sein. Solche autographischen Geheimbücher des Hermes sind feierlich beschrieben Stobaeus I 387, 17f.

1) Der Schluß ist verstümmelt. Der Text bricht ab mit den Worten *καὶ μάλιστα κατ' ἐκείνους* (so ist statt *ἐκείνης* zu lesen) *τοὺς τόπους, καθ' οὓς τῶν ἀστέρων ἐπὶ . . .*

ständig, wenn Galen diesen selbstbewußten mystischen Einbruch in die medizinische Wissenschaft energisch zurückweist. Er nennt diese Kombinationen von Stern und Pflanze Geschwäß und Einbildung (XI 798 K.).

Was der Myste auf Grund seiner Kenntnis der geheimnisvollen Zusammenhänge des Weltalls erwartet, sagt das Gebetsformular, das bei der Ernte jeder Pflanze, bei ihrer Verwendung wider Krankheiten und bei ihrer Zubereitung zu Heilmitteln gesprochen werden soll (II). Es hat durchaus liturgischen Charakter. Der Schluß ist christlich: *ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδοξασται σου τὸ ὄνομα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν*<sup>1</sup>. In ihm wird „der allherrschende Herr, der Werkmeister jeder Schöpfung, der sichtbaren und unsichtbaren“, angerufen, er möge die betreffende Pflanze, die er als mitfühlend mit dem betreffenden Planeten geschaffen hat, mit den Heilkräften desselben ausstatten.

Wie das geschieht und ausgenutzt wird, stellen die folgenden Stücke fest, welche die den sieben Planeten zugehörigen Pflanzen angeben, ihre Heilkräfte feststellen, wobei Wurzel und Saft unterschieden werden, die Zeit, in der sie gesammelt werden müssen, bestimmen und genaue Rezepte für die Herstellung der Medikamente bieten (Pitra III. IV. V.). Auch die Aufzählung der den zwölf Sternbildern des Tierkreises zugehörenden fehlt nicht (Pitra VII.).

Das umfassendste Stück (Pitra VI) ist dem „heiligen Buche“ des Hermes für Asklepios entnommen. Es handelt von den sechsunddreißig Dekanen und ihren Wirkungen. Es beleuchtet den Wert der Astrologie für die Mystik. Die Dekane sind in zwei Bruchstücken bei Stobaeus (I 190, 1. 19. 296, 4 W.), wie auch im Aesclepius c. 19 ohne besondere Charakteristik genannt. Hier wird ihre Macht für die Lebensführung deutlich. In den bisher betrachteten Schriften wird keine direkte Auskunft gegeben über die Einwirkungen der Sterne auf das irdische Wohl des Menschen. Aus den Beschreibungen der Sternenwelt war nicht erkennbar, woher das Interesse für diese Feststellungen eigentlich stammte. Sie bildeten den Rahmen für den Aufstieg der Seele. Hier nun wird deutlich, daß es Gesundheitsfragen sind, die des Menschen

1) Dieser Schluß mag eine spätere Zutat sein. Jedenfalls belegt er, daß auch in christlichen Kreisen derartige Praktiken nicht verschmäht wurden.

Sinn an die Sterne binden, von deren Ausflüssen sowohl Krankheit wie Wohlfsein abhängt und die deshalb eine besondere Verehrung fordern<sup>1</sup>.

Hermes, der Ausleger (ἐξηγητής) des Himmels, der dreimal kräftige Denker (τρισεκαταίδεον), hat die Anweisungen über den Sternendienst in dem „heiligen Buch“ niedergeschrieben für die Halbgöttermenschen (ἡμιθεοὶ ἄνθρωποι), die seiner Emanation ihr Dasein verdanken. Damit sind ihnen die Kräfte kund getan, durch welche die ganze Welt geleitet wird. Das ist die dekanische Weltordnung<sup>2</sup>.

Sie lebt in den sechsunddreißig Dekanen. Jedes Sternbild des Tierkreises besteht aus drei Sternen. Jeder der zugehörigen Sterne beherrscht einen bestimmten Körperteil, den er übel beeinflussen kann. Der Tierkreis nämlich ist ein Abbild des Menschen<sup>3</sup>. Daher ist es für das Menschenlos entscheidend, die Mittel zu kennen, durch welche die Ausflüsse der Sterne ihm wohlthätig werden.

Um diese Kenntnis zu vermitteln, werden die sechsunddreißig Dekane nacheinander aufgezählt. Jeder hat seinen Geheimnamen<sup>4</sup>, jeder erhält seine genaue Personalbeschreibung, welche als Kommentar für die mystischen Gemmen benutzt werden kann<sup>5</sup>. Die Phantasie findet hierbei eine reiche Weide. Die Sterne erscheinen als Kind, als Mann, als Weib, auch kopflos, sodann als Menschenleiber mit Händen, Ziegen-, Widder-, Bock-, Esels-, Stiers-, Löwen-, Schlangenkopf, mit dem Gesicht eines Schweines oder eines Ichneumons. Auch mit Schlangenfüßen werden sie ausgestattet. Der Dekan Syro ist ein bärtiger Drache. Die Leiber

1) Die Voraussetzungen dazu finden sich bei Asclepius c. 33, Stobaeus I 467, 16, W., vgl. S. 110.

2) δεκανική διάθεσις. ἐν αὐτῇ περιελήνεται τὸ πᾶν. Vgl. auch Poim. XIII 12.

3) Auch die Welt wird als Abbild des Menschen aufgefaßt Stobaeus I 303, 20. 305, 11 f. W. und Poim. X 11. Der Kosmos als Kugel ist das Haupt.

4) Diese Namen gehören in die Kategorie der *ὀνόματα βάραβα*. Ein Teil derselben läßt sich aus den mystischen Gemmen belegen.

5) Vgl. über dieselben die Artikel Abrazas, Amulett und Geschnittene Steine in F. X. Kraus, Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer 1882. Zu den Sternbildern vgl. Ch. F. Gori, Thesaurus gemmarum astriferarum. 3 Bände. Florenz. 1750.

sind theils bekleidet, theils nackt. Jeder Defan hat seine besonderen Attribute, meist Szepter und Wasserkrug. Die Haltung der Hände wird gewöhnlich besonders vermerkt.

Wie nun gewinnt der Myste die Mittel, die selige Hilfe (*βοήθημα μακάριον*) für die sechsunddreißig Teile seines Leibes den himmlischen Herren abzugewinnen? Jeder derselben hat einen ihm besonders zugehörigen Stein, ebenso eine ihm geweihte Pflanze. Auf den Stein ist der Name und das Bild des Defans, dessen Hilfe verlangt wird, einzuschneiden, darunter ist die ihm gehörende Blume zu legen und das Ganze in einen Ring zu fassen, dessen Metall meist nach Belieben gewählt werden kann. Soll aber der vorschriftsmäßig hergestellte Talisman abwehrende oder anziehende Kraft bewahren, so muß der Myste gewisser Speisen sich enthalten. Besondere Gebetsvorschriften sind nicht gegeben, werden aber gemäß den Gebeten beim Einsammeln der Pflanzen als erforderlich anzusehen sein.

\* \* \*

Diese Fragmente geben eine Anschauung von den Vorstellungen, welche Paulus veranlassen, die Galater an die Zeit zu erinnern, wo sie den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, den Weltenherrn, gebient haben (Gal. 4, 8. 9). Sie beweisen, daß auch die Hermesmystik in Theurgik ausmündet, trotzdem sie doch echte Philosophie, höchste und vollkommenste Erkenntnis sein will. Mit diesen Praktiken widerspricht sie allerdings ihren Grundanschauungen, nach denen höchstes Ziel die Befreiung aus dem Körpergefängnis und der Aufstieg in die Himmelswelt ist. Aber diese Mystik spürt und scheut, wie die Übersicht über ihre Gedankenwelt zeigt, keine Widersprüche. Ebensovienig wie die spärlichen ethischen Weisungen folgerichtig aus den mystischen Grundanschauungen erwachsen, gliedern sich die theurgischen Praktiken mit innerer Notwendigkeit denselben an.

Unter den sonst von Pitra gesammelten Fragmenten finden sich noch weitere der theurgischen Hermesmystik verwandte Stücke, so die dem Harpokration zugeschriebenen Eröffnungen *περὶ φουσιῶν δυνάμεων ζῶων τε φυτῶν τε καὶ λίθων* (S. 292—299), unter

denen sich auch ein dunkler *ὑμνος περὶ βοτάνης* mit einer Anrede an Hermes findet. Sie bieten keine neuen Gesichtspunkte. Ein wichtiger Beleg für Verührungen mit christlichen Anschauungen ist aber die Harmonie von Philosophie, d. h. Hermesmystik, und Schrift (S. 305—308), die in Verbindung mit den patristischen Urteilen im folgenden Abschnitt besprochen werden soll. Ehe ich darauf eingehe, möge eine Übersicht über die Grundgedanken der bisher behandelten Stücke unter Absehen von den theurgischen Fragmenten, die doch für nicht ebenbürtig gelten<sup>1</sup>, folgen.

\*                      \*

Der Inhalt des Asclepius gibt ein gleiches Bild von den Gedankenbewegungen und Mythologumena der Mystik wie der Poimandres und die Stobaeusfragmente. Es ist ein buntes, ja wirres Bild. Die eigenartigsten Stücke finden sich im Poimandres I. XIII, in der Kore und den ihr nahestehenden Traktaten und im Asclepius nebst den *ἄρτοι Ἀσκληπείου*. In den übrigen tritt der religiöse und mythische Charakter noch zurück. Mit Begriffen, die aus der griechischen Philosophie und den astrologischen Lehren übernommen sind, werden die Rätsel des Weltursprungs und des Weltbestandes beleuchtet. Die Beziehungen zu ägyptischen Kulturen sind durchweg peripherisch. Am stärksten treten sie im Asclepius hervor, wohl als pikanter Einschlag, der dem vielgelesenen Traktat den Reiz der orientalischen Religionen verlieh.

Alle Eröffnungen der Hermeschriften führen sich als Offenbarung ein. Es bleibt in der Schwebe, wo der Offenbarungsträger und die Empfänger sich eigentlich befinden. Jedenfalls sind sie göttliche Wesen, die über den Menschen stehen. Ihre Belehrungen sind geheimzuhaltende Wahrheiten. Der Schluß von Poim. I ist die einzige Stelle, in der eine Propaganda für Geheimlehren in Aussicht genommen ist. Äußere Kultveranstaltungen sind nicht erwähnt. Allein der Asclepius schildert eingehender die Anbetung des höchsten Gottes ohne jegliches Opfer.

<sup>1</sup>) Vgl. das Urteil des Zosimos S. 9.

Die Haltung der Eröffnungen ist eben durch ihren Offenbarungscharakter bestimmt. Die bestehenden Religionsverhältnisse, der Polytheismus, die Sternenreligion, der Aufbau der Himmelswelt, die Wirksamkeit der Dämonen und was sonst damit zusammenhängt, werden als Tatsachen eingeführt. Auch die benutzten Begriffe werden nicht abgeleitet und erläutert. Sie gelten als feste Größen.

So erklärt sich's, daß weder eine gesicherte und übereinstimmende Terminologie die Darlegungen leitet, noch die Aussagen über die Probleme der Mystik sich decken. Auch an den wichtigsten Punkten fehlt es nicht an Abweichungen und Widersprüchen. Unbekümmert um sonstige Eröffnungen werden die Offenbarungen und Belehrungen von Fall zu Fall gegeben. In den Übersichten des Inhalts der einzelnen Stücke wurde auf solche Unstimmigkeiten hingewiesen. Die wichtigsten seien hier abschließend zusammengefaßt.

Durchweg macht sich ein starker Zug zum Monotheismus geltend. Die monotheistischen Prädikate für sich könnten auch christlich sein. Aber neben ihnen stehen pantheistische Formeln, und auch die Götter der Hellenen und Ägypter behaupten ihren Platz.

Der Ursprung der Welt wird bald dem höchsten Gott zugeschrieben, bald wirken verschieden benannte Mittelwesen in mehr oder weniger verwickelten Prozessen mit ihm zusammen.

Der Aufbau der Welt wird im Rahmen des astrologischen Weltbildes geschildert, wobei die Anordnung der einzelnen Teile verschieden bestimmt ist.

Die Beschaffenheit der Welt ist bald monistisch, bald dualistisch gefaßt. Einerseits gilt sie als zweiter Gott; um ihrer Schönheit willen soll sie angebetet werden. Andererseits ist sie die „Fülle der Schlechtigkeit“.

Der Mensch wird einerseits der „sterbliche Gott“ genannt. Seine Seele ist göttlichen Wesens und hat ihren ursprünglichen Sitz in der übernatürlichen Welt. Andererseits besteht der Mensch aus einem irdischen Körper, der ein Strafort ist für die ungehorsamen Seelen.

Nach seinem Wesen ist der Mensch ganz und gar durch das Schicksal gebunden, und doch wird er schlecht durch frei gewollte

Hingabe an die niederen Triebe. Überhaupt ist das allmächtige Walten der höchsten Gottheit, die unbedingte Herrschaft des Schicksals und die freiwillige Selbstbestimmung der Menschen, vermöge deren er gut oder böse ist, gleicherweise behauptet, ohne auf ihr gegenseitiges Verhältniß untersucht zu werden.

Das Loß des Menschen ist je nach seinem Verhalten verschieden. Einerseits wird die Vergottung des Mysten behauptet, ein persönlicher Akt, den er kraft seiner göttlichen Seele im Aufstiege zu der Gotteswelt vollzieht. Daneben steht die Vorstellung eines Endgerichts, in welchem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Die Strafen werden in den verschiedenen Thaten verschieden bestimmt. Hier sind es die Dämonen, welche mit den bösen Seelen die Zone zwischen Mond und Erde unsicher machen. Dort wird die Verbannung in niedere Tiere behauptet, während anderen Orts die Seelenwanderung geleugnet wird. Auch ewige Strafen werden gelegentlich angenommen. Eine einheitliche und reicher ausgeführte Eschatologie, wie sie in den spätjüdischen Schriften und in der Apokalypse ein Hauptstück ist, besitzt also die Hermesmystik nicht. Sie konnte auch ein besonderes Interesse daran nicht haben, da für ihre Hoffnungen doch der Schwerpunkt in der Sehnsucht nach Befreiung aus dem Gefängnis des Körpers und dem Aufstiege der Seele in die Welt ihres Ursprungs liegt.

Eben diese Hoffnung ist das Band, das diese bunte Mischung verschiedenartiger Vorstellungen zusammenhält. Der stolze Glaube, daß die Seele durch Welterkennen sich über die Erdenwelt erhebt und ihrer Göttlichkeit gerecht wird, daß also die Erkenntnis echte Frömmigkeit, die Unwissenheit aber Gottlosigkeit sei, gibt den Orientierungspunkt für alle ihre Eröffnungen. Und es ist eine inbrünstige Sehnsucht nach Befreiung von allem Irdischen, welche die Triebkraft dafür bildet.

Jamblichus in seiner Schrift von den Mysterien (VIII 1 p. 260 Parthen) steht ganz unter dem Eindruck der widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit der ägyptischen Religionsweisheit, als deren Träger er vor allem den Hermes ansieht. Er gibt eine Übersicht über die verschiedene Auffassung der Grundanschauungen. Was ist die erste Ursache? Der Nûs, der Über-Nûs? Er allein, oder er mit einem oder mehreren? Unkörperlich oder körperlich?

Ist er mit dem Werkmeister identisch oder vor ihm? Ist das Eine oder ist vieles die Quelle des Seins? Ist die Hyle das erste oder die Erschaffung der Körper? Ist die Hyle unerschaffen oder geworden? Daß so verschiedene Antworten auf diese Grundfragen gegeben sind, wie wir sie auch in der Übersicht über die Hermeschriften feststellten, erklärt Iamblichus aus der Fülle und Verschiedenartigkeit der Dinge, für welche die priesterlichen Weisen verschiedene Erklärungen überlieferten, die in den bändereichen Schriften des Hermes gesammelt sind.

Der Pontifex Scävola unterschied nach Augustin (De civ. dei IV 27) drei Arten von Göttern, eine, die von den Dichtern, die andere, die von den Philosophen, die dritte, die von den Staatsmännern herrühre. Plutarch (De placitis philosophorum I 6, 879 F) unterscheidet in der Religion τὸ φυσικόν, τὸ μυθικόν, τὸ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφός. Die Hermesmystik beansprucht sowohl Religion wie Philosophie zu sein. Welt erkennen in mythischer Fassung macht ihren Hauptinhalt aus. Eine besondere Schätzung der Könige als der bevorzugten Herrennaturen tritt hervor. Das Theurgische regt sich wie im Hintergrunde.

Im einzelnen wurden mannigfache Parallelen mit christlichem Sprachgebrauch und christlichen Gedanken festgestellt. Es ist schwer zu entscheiden, inwieweit eine direkte Entlehnung stattgefunden hat, aber es bleibt überwiegend wahrscheinlich, daß die jüngeren Stücke der Hermesmystik, wozu namentlich Poim. I. XIII. und der Asclepius zu rechnen sind, das Christentum kannten. Wo sich daher in der Hermesmystik unvermittelt Ausdrücke finden, die in den neutestamentlichen Schriften ihren festen Sprachgebrauch haben, sind sie als Lehngut anzusehen. Im großen und ganzen aber stellt sich die Hermesmystik dar als ein selbständiger Versuch, eine Überzeugungsreligion zu bilden, die Hoffnung auf die endgültige Seligkeit der unsterblichen Seele verbürgt.

\* \* \*

5. Die Hermeschriften bei den Kirchenvätern. Die religiösen Gedanken der Hermesmystik haben die Aufmerksamkeit der Kirchenschriftsteller, als das Christentum eine Literatur erzeugte, ebenso auf sich gezogen wie die Sibyllinen, die Orphischen Sprüche, die persischen Orakel, überhaupt alles Wahlverwandte der Antike. Die christlichen Schriftsteller sahen in den verwandten Anschauungen Bundesgenossen, die freudig und weitherzig herangezogen wurden als Zeugen für das hohe Alter und die allumfassende Weisheit des Christentums. Die Absicht ihres Schrifttums ging ja auf den Nachweis, daß die neue Offenbarung als Inbegriff aller Wahrheit ein Recht darauf hatte, ebenso im Alten Testamente wie in der Philosophie der Griechen, der Ägypter, der Perser Vorstufen für die absolute Religion nachzuweisen. Es ist, möchte man sagen, ein grundsätzlicher Mißbrauch der Analogie die Triebkraft dieser Forschungen, die von der weitherzigen Siegesgewißheit der die Welt erobernden Kirche erfüllt sind. Nur einer ist es, der sich gegen diese zuversichtliche Anpassung verwandter Gedanken auflehnt, Augustin in seinem gewaltigen, die ganze antike Kultur verarbeitenden Werke „Vom Gottesstaat“. Ihm gilt die Hermesmystik im letzten Grunde als Heidentum<sup>1</sup>.

Schon für Tertullian ist demgegenüber der ägyptische Hermes, dem, wie er de anima c. 2 sagt, Plato sich meistens angeschlossen hat (cui praecipue Plato adsuevit), eine Autorität. Er nennt ihn den Lehrer aller Physik (magister omnium physicorum) und beruft sich auf ihn als Zeugen für das letzte Gericht. Auch er habe es gekannt, er sage, „daß die Seele, die den Körper verlassen hat, nicht sich in die Weltseele auflöse, sondern in ihrer Begrenztheit verbleibe, um dem Vater Rechenschaft zu geben für das, was sie im Körper getan hat“. Hier ist, in Anpassung an den christlichen Sprachgebrauch (2. Kor. 5, 10) der Grundgedanke der mystischen Schilderungen von dem Lohn der bösen Seelen wiedergegeben<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>) Zum Folgenden vgl. auch die Angaben auf S. 4. Ich berichte über die patristischen Zitate, ohne die Griechen und die Lateiner zu sondern, denn beide schöpfen aus gleichen Quellen.

<sup>2</sup>) Vgl. Poim. I 23; Stobaeus I 392, 21 f., 458, 24 f.; 469, 16 f. W. Asclepius c. 28 f.

Clemens von Alexandria (Strom. I XXI 134, 1) zählt unter den ägyptischen Sehern den Thebaner Hermes und den Asklepios aus Memphis auf, welche für Götter gehalten werden<sup>1</sup>. Über die Bedeutung der Hermeschriften gibt er ausführliche Auskunft in den Erörterungen über die Weisheit der Völker, die dem Christentum vorgearbeitet haben (Strom. VI III 35–37). Nach den Juden und Griechen kommt er zu den Ägyptern. Diese haben ihre eigene Philosophie, die den Kult bestimmt, und die Musik sich dienstbar macht. Ihre Quelle und Autorität sind die Hermeschriften, die von den Priestern auswendig zu lernen sind und in feierlicher Prozession umhergetragen werden. Es werden aufgezählt δύο βιβλίοι ἐκ τῶν Ἑρμοῦ, von denen eins Hymnen auf die Götter, das zweite eine Würdigung des βασιλικὸς βίος enthält<sup>2</sup>; sodann vier Bücher astrologischen Inhalts, die von den Fixsternen, den Bewegungen von Sonne und Mond und von den Aufgangszeiten der Sterne handeln; dann zehn<sup>3</sup> sog. hieroglyphische, die Kosmographie, Geographie der Sterne und Landeskunde Ägyptens, Nilkunde und eine Beschreibung aller Heiligtümer samt ihrem Grundbesitz und ihren heiligen Geräten enthalten; ferner zehn „pödeutische und moschosphragistische“, die die Religion und den Kult beschreiben; endlich zehn „hieratistische“ von den Gesezen, den Göttern und der Ausbildung der Priester. Diese 36 hermetischen Schriften umfassen die ganze Philosophie der Ägypter, wozu noch 6 Bücher medizinischen Inhalts kommen: im Ganzen also 42<sup>4</sup>.

Der pseudo=justinische λόγος παρακειντικός πρὸς Ἑλληνας schließt mit der Aufforderung, sich von der Sibylle, von Ammon

1) Vgl. Asclepius c. 37.

2) Vgl. Stobaeus I 407, 18 B. über die Frage πῶς γίνονται βασιλικάι ψυχαί; sowie die δοοὶ Ἀσκληπιοῦ.

3) Die Zahl ist zu ergänzen: vielleicht steckt in dem von Stählin mit Gruppe gerügten τε 449, 9 ε' oder δέκα.

4) Bei der Wichtigkeit, die Clemens den Hermeschriften einräumt, fällt es auf, daß Origenes wenigstens in den erhaltenen Schriften sie nicht erwähnt oder benutzt. Ob seine Lehre von dem Seelenfall in der Präexistenz (in Matth. XII 36f., de princ. III, dazu II 9, 2–5, I 8, 4 und besonders das von Koetschau dort eingereihte griechische Fragment, S. 102 mit Koetschaus Anmerkung) durch sie mit bestimmt ist? Vgl. Stobaeus I 394f. B. über die Erschaffung und das Los der Seelen. Allerdings ist's wahrscheinlicher, daß beide auf Platos Seelenlehre zurückgehen.

und Hermes zur Erkenntnis des wahren Gottes führen zu lassen: „Meint aber jemand von den Philosophen, die bei ihnen (den Hellenen) als die ältesten genannt werden, die Lehre von Gott erhalten zu haben, so höre er auf Ammon und Hermes, Ammon, der in seinen Reden über Gott diesen den ganz verborgenen (πάνκρυπτον) nennt, Hermes, der deutlich und offen sagt: Gott erkennen ist schwer, ihn beschreiben unmöglich selbst für den, der ihn zu erkennen vermag.“ Die wahren Offenbarungsträger bleiben die Propheten, die von Gott inspiriert sind. Zu diesen rechnet der Verfasser auch jene Zeugen aus der Antike.

Die Worte des Hermes an Tat sind verkürzt. Stobaeus hat sie vollständig aufbehalten (II 1, 26 = II 94 f. B. vgl. ob. S. 110). Der hier zitierte Anfang ist für die Apologeten ein geflügeltes Wort geworden, dessen Träger Plato war<sup>1</sup>.

Ähnlich führt Cyprian, quod idola dii non sint c. 6 (24 Hartel), die Zeugen für Gottes Einheit und Unerkennbarkeit auf. Plato erkenne sie an und nenne die anderen übermenschlichen Wesen Engel (?) und Dämonen. Auch Hermes Trismegistos redet von einem Gott und bekennt, daß er unsaßbar und unvergleichbar sei (incomprehensibilem atque inaestimabilem).

Eusebios von Cäsarea erwähnt den Hermes Trismegistos nur in seinen Auszügen aus Philo von Byblos' Sanchuniaton-Übersetzung (Praep. evang. I 9, 24. 10, 14. 17): danach kommt dem von den Ägyptern Thot, alexandrinisch Thot, genannten Taautos-Hermes in der „Theologie der Phöniker“ eine wichtige Rolle zu: Erfinder der Schrift, war er Sekretär (γραμματεὺς) des Kronos, der ihn auch als Berater und Helfer in seinem Kampf gegen den Himmel zugunsten der Erde braucht.

Ergiebiger sind die Beziehungen auf die Hermesschriften in des Lactantius' Divinae institutiones. Hermes ist ihm neben den Sibyllinen der Kronzeuge unter den vordriftlichen Wahrheitsverkündern, den er über Plato und Pythagoras stellt (VII 13, 4; vgl. IV 6, 3: Trismegisti praedicatio et Sibyllarum vaticinia de-

1) Timaeus 28<sup>c</sup> τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εἶπεν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. — Vgl. auch Lactantius epit. divin. instit. c. 4; Kyrill adv. Julian. I p. 31 Aubert (76, 549 Migne).

monstrant). Er ist viel älter als Plato, ja als Pythagoras und die sieben Weisen (de ira dei II). Er hat auf unbegreifliche Weise fast die ganze Wahrheit erforscht (IV 9, 3). So ist er ein trefflicher Zeuge für den wahren Gottesdienst (VI 25, 10). Einen Teil seiner Zitate hat Lactantius aus dem Asclepius oder vielmehr aus dessen griechischer Urschrift entnommen<sup>1</sup>. Er deutet sie in christlichem Sinne; so bezieht er (IV 6, 3 f.) die Aussage des Asclepius über die Welt als zweiten Gott auf Christus und bemerkt dazu, daß Plato vielleicht dem Trismegistus in der Anerkennung des zweiten Gottes gefolgt sei.

Die übrigen Zitate haben andere Quellen. I II, 61 (I 47 13 f. Brandt = epit. 14, 3) ist mythologisch. Trismegistus habe gelehrt, es wären nur wenige Träger vollkommener Lehre vorhanden, unter denen er Uranus, Saturn und Merkur als seine Verwandten nannte (vgl. Poim. X 5, wo nur Uranos und Kronos genannt werden). Wie sich Trismegistus zum Merkur verhält, ergibt sich aus der Darlegung I 6, 2 (I 19, 4 Br. = epit. 4, 4): Unter den fünf Merkurs sei der fünfte der Argusöter, der nach Ägypten geflohen sei und den Ägyptern Geseze und Schrift überliefert habe. Dort erhielt er den Namen Thoyth. „Zwar ein Mensch, gehörte er doch ins höchste Altertum und war sehr unterrichtet in jeder Art von Gelehrsamkeit, so daß ihm sein Wissen um viele Dinge und Künste den Beinamen Trismegistus einbrachte. Dieser schrieb zahlreiche Bücher zum Verständnis der göttlichen Dinge, in denen er die Majestät des höchsten und einzigen Gottes erweist und ihn mit eben den Namen wie wir bezeichnet, Gott und Vater und, daß niemand nach seinem Namen frage, den namenlosen (*ἀνώνυμος*); denn er bedarf keinen Sondernamen, weil er der eine ist. Seine Worte sind folgende: *ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται, ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος*.“ Vgl. die Ausführung Poim. V I. 2—10. Asclepius c. 20.

1) Vgl. oben S. 117: die Zitate sind in der dortigen Analyse des Asclepius vermerkt; ich stelle sie hier zusammen. IV 64 Hermes in eo libro qui *λόγος τέλειος* inscribitur = Asclepius c. 8 (43, 2—10 Thomas) griechisch, dazu eigne lateinische Übersetzung epit. c. 37 (42); — VII 13, 3 = Ascl. c. 8 (43, 20—23) frei; VII 18, 3f. *λόγος τέλειος* = Ascl. c. 26 (63, 16—64, 5); — VI 25, 11 in illo sermone perfecto = Ascl. c. 41 (80, 19—24) lateinisch; I 6, 4 = Ascl. c. 20 (55, 11—56, 6.)

II 15, 6 (= I 166, 4 f. Br. vgl. V 14, 11 = I 446, 4 Br.) bringt den Nachweis paralleler Anschauungen, wobei zwei griechische Zitate angeführt werden, von denen das erste sich nur noch bei Kyriell findet als an Asklepios gerichtet (s. u.), das zweite sich mit Poim. IX 4 deckt. Laktanz führt aus, das Christentum begegne sich mit Hermes in dem Glauben, daß die Gott Erkennenden sicher seien nicht nur vor den Angriffen der Dämonen, sondern auch unabhängig vom Fatum<sup>1</sup>. Sodann wird die Frömmigkeit definiert als Gotteserkenntnis<sup>2</sup>. Diesen Gedanken habe Asklepius in seiner Rede an den König weiter ausgeführt. Von beiden aber werden die Dämonen als Feinde und Quälgeister der Menschen angesehen, woher sie Trismegistus *ἄγγελοι πονηροί* nenne. Doch war ihm nicht unbekannt, daß sie nach Verderb ihrer himmlischen Natur irdisch zu sein angefangen hätten<sup>3</sup>.

Die biblische Anschauung vom göttlichen Ebenbilde im Menschen weist Laktanz auch bei Hermes nach (div. inst. II 10, 14 = I 149, 13 Br. = Poim. I 12; vgl. auch VII 4, 3 = I 593, 19 de opif. dei 2, 8 = II 92 f.<sup>4</sup>); besonders der Einzelnachweis des Zweckentsprechenden der Glieder (Poim. V 6f.) findet seinen Beifall.

II 12, 4 (= I 156. 6 f. Br.) von der Zusammensetzung des Menschen aus den 4 Elementen deckt sich mit Stobaeus Ecl. III xi 31 (= III 437, 3–6 H.), vgl. ob. S. 79.

IV 7, 3 (= I 292, 6. 293, 2 f. Br.) bringt zwei griechische Zitate von Gottes, des unnennbaren, Willen als Urursache der Welt und dem unaussprechlichen Wesen des höchsten Gottes.

1) *μία φυλακή εὐσέβεια* · εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἰμαρμένη κρατεῖ. Θεὸς γὰρ ῥύεται τὸν εὐσεβῆ ἐκ παντὸς κακοῦ· τὸ γὰρ ἐν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὸν εὐσέβεια. Zum Gedanken vgl. Poim. I 22,

2) *ἡ γὰρ εὐσέβεια γνῶσις ἐστὶ τοῦ θεοῦ* = Poim. IX 4 — lateinisch noch div. inst. V 14, 11. Dem entspricht die *ἀγνοία* als Inbegriff der Gottlosigkeit, vgl. Poim. VII 1. IX 10. XII 3f. Eine Auspielung auf Poim. X 15 (76, 12 P.) *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπων ἐστὶν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ* hat Brandt in div. inst. III 30, 3 nachgewiesen.

3) Vgl. Stobaeus I 394, 23 B. Poim. I 23. Ascl. c. 25 (63, 6) *angeli nocentes* (vgl. ob. S. 129).

4) S. Brandt, Über die Quellen 270f., vermutet, daß hier der Traktat Aphrodite (s. ob. S. 77. 86) zugrunde liegt.

Am Schlusse des sechsten Buches (c. 25, 10 = I 579, 7 Br.) wird endlich mit großem Nachdruck des Hermes, „der mit den Propheten, die uns Autorität sind, übereinstimmt“, Definition der Gerechtigkeit angeführt: „Dieses Wort, o Sohn, bete an und verehere es. Es gibt aber nur eine Gottesverehrung: nicht schlecht sein.“<sup>1</sup> Es folgt sodann der Schluß des Asclepius (c. 41).

Besonders ausgiebig zieht Kyrill von Alexandria in seiner Streitschrift gegen Julian die Hermeschriften heran. Er will darin nachweisen, daß das Christentum älter ist als alle Philosophie der Hellenen, die bei Moses in die Schule gegangen sei. Aber unter den Weisen, die er in bunter Reihe anführt — Pythagoras, Plato, Sophokles, Porphyrius, Orpheus, Xenophon —, tritt Hermes besonders nachdrücklich hervor. Und die Zitate aus seinen Schriften stehen allerdings dem christlichen Sprachgebrauch, wie er sich in den christologischen Streitigkeiten des dritten Jahrhunderts ausgebildet hat, vielfach so nahe, daß Hermes, wenn auch der Naturgrund seiner Anschauungen bisweilen durchscheint, fast wie ein Kirchenvater geredet haben müßte. Aber hier handelt es sich doch wohl um christlich gefärbte Hermaica; denn der Vergleich mit den Parallelen im Poimandres zeigt einen bedeutsamen Abstand. In den Zitaten des Kyrill ist alles bestimmter gefaßt, als dort, um zu beweisen, daß Hermes sowohl den Logos-Christus wie auch den heiligen Geist verkündet habe.

Zuerst gibt auch Kyrill einen Beitrag zum Hermesmythus, um ihn als den großen Wohltäter und Begründer aller Kultur und Wissenschaft zu preisen (adversus Julianum I 30). Der ägyptische Hermes, der Trismegistos, auch Sohn des Zeus und der Maja genannt werde, wäre zum Teil eines Sinns mit Moses. Über ihn sind fünfzehn Bücher *Ἐρμαϊκά* in Athen verfaßt. Im ersten Buche gibt ein Priester Auskunft über seine Verdienste. Seiner Überlieferung dankt Ägypten die Organisation, den Ackerbau, Handel und Wandel, die Sternenkunde und Pflanzenkunde, die Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Astrologie, Musik und alle grammatische Wissenschaft.

<sup>1</sup>) Cultus autem dei unus est, malum non esse, wörtlich — Poim. XII 23 *Θρησκεία δὲ τοῦ Θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν*. Vgl. auch Poim. X 19 *ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γινῶναι τὸν Θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι*.

Das erste Zitat (I 31) bezieht sich auf die Gotteserkenntnis. Es entspricht im Anfange dem pseudo=justinischen (S. 150) und übernimmt den ersten Teil aus Stobaeus Ecl. II 1, 26 (S. 110) mit geringen Abweichungen. Aber während dort die volle Gotteserkenntnis dem Menschen unter dem Hinweis auf seine Beschaffenheit abgesprochen wird, fährt Kyrill fort: „Wenn es also ein körperloses Auge gibt, so verlasse es den Körper und schwinde sich empor und erhebe sich zur Anschauung des Schönen, nicht suche es Gestalt<sup>1</sup>, nicht Körper, nicht Erscheinungen (*idéas*) zu schauen, sondern vielmehr jenes, die schöpferische Kraft derselben, die Ruhe, die Heiterkeit, die Festigkeit, die Unwandelbarkeit, eben das All-eine, das eine, das von sich stammende, das in sich gleiche, das sich ähnliche, das weder einem anderen ähnlich ist, noch sich unähnlich.

Mit der Wendung *καὶ πάλιν ὁ αὐτός*, die Kyrill auch sonst zur Anknüpfung eines neuen Zitats gebraucht, bringt er eine weitere Schilderung der Erkennbarkeit Gottes. Gott ist der Inbegriff aller Kraft, er ist unendlich, allumfassend. Bestehen nun damit die Gegensätze von Körperlichem und Unkörperlichem, von Geschaffenem und Ungeschaffenem, von Freiheit und Notwendigkeit, von Irdischem und Himmlischem, von Vergänglichem und Unvergänglichem?<sup>2</sup> Auf diese Frage fehlt die Antwort.

Es folgen I 33 vier Zitate zur Logoslehre, die im Vergleich mit den Parallelen im Poimandres (I 4 f. *τὸς λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει*, I 14. 15 im kosmogonischen Mythos) einen mehr christlichen Charakter haben, obwohl die schöpferische Wirksamkeit des vorzeitlichen Logos, des *γόνιμος*, den Schwerpunkt abgibt. Besonders stark drückt dies das erste Stück aus: der Logos, der alles Vollendende (*παντέλειος*), der Zeugungsfähige (*γόνιμος*), der Werkmeister (*δημιουργός*) fällt ein in die zeugungskräftige Natur und schwängert das Wasser. Das zweite Stück beginnt mit einem Anklang an Platos Schöpfungsspekulationen<sup>3</sup> und

1) Für *καὶ σχῆμα* ist *μη σχῆμα* zu lesen.

2) Im Texte Auberts ist *καὶ πάλιν ὁ αὐτός* zu den Hermetisworten gezogen und das Folgende dem Kyrill zugeschrieben. Es liegt dazu kein Grund vor. Die Fassung der Frage klingt mit Stobaeus Florileg. II 1 26 (= II 9, 9f.) zusammen.

3) Tim. 56<sup>b</sup>.

mündet aus in einen Preis des Logos als Schöpfer. Die Pyramide sei Fundament der Natur und der intelligiblen Welt, denn ihr Herr ist der δημιουργός λόγος des Allherrn, nach diesem die erste Kraft, die unerzeugte (ἀγέννητος-christlich?), unbegrenzte, aus jenem sich vorbeugend (προκύψασα), und er steht darüber (ἐπικείται) und herrscht über seine Geschöpfe; er ist aber des Absoluten (τοῦ παντελείου) Erstgeschöpf (πρόγονος) und vollkommen und zeugungskräftig als echter Sohn. Wieviel unmythologischer hält sich diese Aussage im Vergleich mit der Parallele im Poimandres I 18 trotz deren Anlehnung an den Schöpfungsbericht der Genesiß.

Im Poimandres XII 13 tauchte unvermittelt zur Kennzeichnung des „seligen Gottes“ der mythologische Name Agathodámon (ἀγαθὸς δαίμων) auf, der die Ordnung der intellektuellen Kräfte verfügt habe (vgl. S. 67. 59 A. 4). Das folgende Fragment des Kyriell, das aus einem Gespräche mit einem ägyptischen Priester (τεμενίτης) stammt, gibt über das Wesen des Agathodámon Auskunft, der eben hier als Gegenstück zum Logoschristus eingeführt ist. Dieser Name ist ihm von dem Allherrn gegeben. Der Grund liegt in dem schöpferischen Wesen des intelligiblen Logos. „Dies ist gewissermaßen seine Erzeugung (γέννησις) oder Natur oder Gewohnheit, oder wie du's nennen willst, so bedenke dabei dies allein, daß er vollkommen ist, im Vollkommenen und vom Vollkommenen vollkommene Güter wirkt und schafft und belebt. Da er also solches Wesen ist, trägt er den Namen (Agathodámon) mit Recht.“ Abgesehen von diesem Namen könnte auch Athanasius so Christi Wesen bestimmt haben.

Für das folgende Stück wird wiederum die Quelle genauer angegeben: „Das erste Buch der Exkurse für Tat“<sup>1</sup>. Es soll sich auf Gott beziehen (οὕτω λέγει περὶ Θεοῦ), beschreibt aber den Logos des Demiurgen. „Er ist ewig, sich selbst bewegend, er wächst nicht und mindert sich nicht, verändert sich nicht, ist allein unvergänglich, immer sich selbst ähnlich, gleich und gleichmäßig (ὁμαλός), wohlgegründet (εὐσταθής), wohlgeordnet (εὐτακτος), als der eine nach dem ihn zuvor bestimmenden Gotte“<sup>2</sup>. Mit

1) ἐν λόγῳ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Τὰτ διεξοδικῶν.

2) Ich lese ὁ ἰς ὧν μετὰ τὸν προεγνωσμένον Θεόν für εἰς ὧν ὁ κτλ., προεγνωσμένοι, ein christlicher Terminus, ist medial zu fassen.

Befriedigung fügt Kyrell hinzu: „Er bezeichnet dadurch, wie ich glaube, den Vater<sup>1</sup>.“ Er glaubt mit diesen Zitaten den vollkommensten Beweis dafür geliefert zu haben, daß auch die Hermesmystik Kenntnis gehabt habe von „dem eingeborenen Logos Gottes“.

Die gleiche Kenntnis von dem Heiligen Geiste sollen die drei folgenden Stücke beweisen (I 35). Sie sind aus der dritten Rede an Asklepios entnommen. Das erste und zweite bringt mit Abweichungen, Erweiterungen und Verkürzungen auch Suidas unter *Ἐρημῆς Τρισμέγιστος*.

Das erste Stück beginnt mit der üblichen Versicherung, daß allein für die Eingeweihten, welche mit dem Mûs hören können, solche Geheimnisse bestimmt seien. Ihr Inhalt: „Nur ein intelligibles Licht (*φῶς νοερόν*) war vor dem intelligiblen Lichte und ist immer der leuchtende Mûs des Mûs, und es gibt nichts anderes, als die Einheit dieses, der immer in sich seiend<sup>2</sup> immer durch seinen Mûs und durch Licht und durch Pneuma alles zusammenhält.“ Poimandres I 6 bringt dieselben Gedanken in abschließende Beziehung zur Kosmogonie. Es folgt eine weitere Schilderung der Einzigkeit des intellektuellen Lichtes. „Außer diesem ist kein Gott, kein Engel, kein Dämon, keine andere Wesenheit; denn er ist Herr aller und Vater und Gott und Quelle und Leben und Kraft und Licht und Mûs und Pneuma und alles ist in ihm und zu ihm.“ Diese Formulierung ist wohl unter dem Eindrucke paulinischer Worte entstanden (vgl. Röm. 8, 38. 39. II, 36. Act. 17, 28)<sup>3</sup>.

1) Irrig zieht der Text von Aubert diese Worte noch zu dem Zitat.

2) Für *ἐνότης τοῦτον ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ὧν* ist entweder *οὐσα* oder *ὄντος* zu lesen.

3) Die Abweichungen des Zitats bei Stobaeus, der es aus einer anderen Quelle geschöpft hat, geben einen anschaulichen Beleg für die Elastizität der Überlieferung. Suidas charakterisiert Hermes, der vor Pharao blühte, als Zeugen für die Trinität (vgl. S. 4 U. 4). *ἐν μόνον* am Anfange läßt er fort. Für *καὶ ἦν ἀεὶ* setzt er *καὶ ἔστιν ἀεὶ*. Vor *τοῦτον ἐνότης* bietet er den Artikel. Die Beschreibung des Wesens *ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ὧν* (oder *ὄντος*), *ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῦ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει* setzt er kurzweg in *καὶ πνεῦμα πάντα περιέχον* um. Das Folgende trennt Kyrell durch *καὶ μεθ' ἑτερά φησιν*. Suidas fährt glatt fort. Bei ihm fehlt *οὐ δαίμων*, nach *πάντων γὰρ* fällt *ἔστι* aus, nach *θεός* fällt fort *καὶ πηγὴ καὶ ζωὴ καὶ δύναμις καὶ φῶς καὶ*

Das folgende Stück stammt aus der dritten Rede des Hermes an Asklepios, das wiederum mit der üblichen Versicherung beginnt, nur dem, der von Liebe zur Erkenntnis erfüllt ist, wird das Weitere auf Grund der Vorsehung des Allherrn enthüllt<sup>1</sup>. „Alles bedarf des Lebensgeistes, von dem ich oft vorher sprach; denn alles trägt er nach seinem Wert, alles belebt er<sup>2</sup>, alles ernährt er und aus der heiligen Quelle ist er hervorgegangen; helfender Geist war er und für alle stets Leben erzeugend, der Eine“<sup>3</sup>. Aus diesen Fragmenten erschließt Kyrill die christliche Dreieinigkeitslehre. Er hält sich dabei an den übereinstimmenden Wortlaut und übersieht, daß sowohl λόγος wie πνεῦμα auch in ihnen als kosmogonische Mächte gelten.

Wiederum beruft sich Kyrill im zweiten Buche gegen Julian neben Plutarch auf Hermes Trismegistos als Zeugen für die Weisheit des mosaischen Schöpfungsberichts (II 52). Das Zitat ist aus der Schrift des Hermes an seinen Näs entnommen<sup>4</sup>. Es lautet: „Also sagst du, Gott sei unsichtbar? Schweige ehrerbietig<sup>5</sup>.

νοῦς καὶ πνεῦμα. Den Schluß faßt er: καὶ πάντα ὑπ' αὐτὸν καὶ ἐν αὐτῷ ἐστὶν und fügt hinzu: ὁ γὰρ λόγος αὐτοῦ παντὲλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργικὸς ἐν γούμφῳ φύσει πεσὼν ἔγκλον τὸ ἴδιον ἐποίησε (vgl. Poim. I 4. 10). Dies klingt an das folgende Fragment Kyrills an, noch mehr an das auf den Logos bezogene (I 33, vgl. S. 154). Daran knüpft Suidas eine rhythmisch gehaltene Beschreibung der leitenden Weltkräfte, die der gleichen Quelle entnommen ist; denn sie ist eingeleitet mit den Worten: nachdem er dies gesagt hatte, betete er (Hermes) und sprach: „Ich beschwöre dich, Himmel, Gottes weises Werk. Ich beschwöre dich, Stimme des Vaters, die er als erste ertönen ließ, als er die ganze Welt verfestigte (vgl. Poim. I 4 εἴτα βοή ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο ὡς εἰκάσαι φωνὴν φωτός). Ich beschwöre dich bei dem eingeborenen Logos desselben und dem Vater des eingeborenen Logos und dem Vater dessen, der alles umfaßt, gnädig, gnädig sei uns.“ Hier mischt sich wiederum christliche und mystische Terminologie.

1) Zu πρόνοια vgl. Poim. I 19.

2) (τὸ πνεῦμα) τὰ πάντα ζωοποιεῖ καὶ τρέφει. Vgl. Joh. 6, 63 τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιόν.

3) Der Text ist bei Kyrill verderbt. Er lautet ἐπίκουρον πνεύματι καὶ ζωῆς ἀπασιν ἀεὶ ὑπάρχον, γόνιμον ἐν ὄν. Pitra S. 307 hat ausnahmsweise (vgl. S. 159) für diesen Satz die bessere Fassung: ἐπίκουρον πνεῦμα ἦν καὶ ζωῆς ἀπασιν ἀεὶ ὑπάρχον γόνιμον. ἐν ὄν.

4) Dieser Titel ist sonst nicht nachgewiesen. Poim. XI hat die Überschrift Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν.

5) εὐφρήμησον, vgl. Poim. XIII 14.

Und wer ist doch kundbarer als er? Deswegen hat er geschaffen, damit man ihn durch alles sehe. Das ist die Güte Gottes, das die Tugend, daß er durch alles in Erscheinung trete.“ Hier sind die Darlegungen von Poim. V (*ὅτι ἀφανής ὁ Θεὸς φανερώτατος ἐστὶ*) ins Kurze gezogen.

Das letzte Fragment bei Kyrill (IV 130) bringt ein dem Sinne nach mit dem gleichfalls zitierten Porphyrius übereinstimmendes Zitat, das nicht mit den Anweisungen des Asclepius (c, 38 p. 78, 5 f. Th.) übereinstimmt, wo angemessene, den Dämonen gewidmete Opfer empfohlen werden, und weit hinausgeht über das Versprechen des Poimandres (I 27), die Frommen und Guten und Reinen und Barmherzigen zu schützen. Es entspricht dem christlichen Gedanken, daß das Gotteskind vor Hölle und Teufel sich nicht zu fürchten brauche. „Es gibt einen Schutz, und zwar einen zwingenden, die Frömmigkeit (*εὐσεβεία*); denn über einen frommen und reinen und erhabenen Menschen hat weder ein böser Dämon, noch das Schicksal jemals Gewalt oder Herrschaft; denn Gott errettet einen solchen, der wirklich fromm ist, aus allem Übel“<sup>1</sup>.

\*

\*

\*

Für die Harmlosigkeit einer synkretistischen Verschmelzung mystischer und christlicher Gedanken, wie sie in den Fragmenten des Kyrill stark spürbar sind, gibt die von Pitra (*Analecta* II p. 305 f.) aus dem schwer zu lesenden Cod. Vaticanus 2200 p. 444 abgedruckte Zusammenstellung von ethnischen Zeugnissen für die Trinität, die Menschwerdung des Logosgottes (*Θεὸς λόγος*) und seine Kreuzigung einen anschaulichen Beweis. Der Traktat trägt die pomphaste Überschrift „Einklang (*συμφωνία*) der alten Philosophen der Hellenen mit der heiligen inspirierten neuen Schrift“ usw. Die Terminologie der Zitate klingt an Formeln und Begriffe an, die in den christologischen Streitigkeiten sich herausgebildet haben<sup>2</sup>.

1) Über die Leistungen der bösen Dämonen vgl. z. B. Asclep. c. 25.

2) Vgl. zu den einschlagenden Entwicklungen Loofs, „Dogmengeschichte“, 4. Aufl., I, S. 181—309.

Für die Zitate aus der Hermesmystik ist, abgesehen von einem Stück, Kyrrill die Quelle. Ihr Text ist mit einer Ausnahme (vgl. S. 157 A. 3) fehlerhafter als die Vorlage. Die einzelnen Stücke enthalten Überschriften, zum Teil mit mythischen Namen.

Die erste Gruppe enthält zehn Belege für die heilige allverehrte (*πανσέπτου*) Trinität, fünf sind dem Hermes zugeschrieben, zwei dem Porphyrius, eines dem Aristoteles, eines dem Plutarch, eines, das an die Formeln des nikenischen und konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses erinnert<sup>1</sup>, dem Antiochos, Priester in Heliopolis, „das gefunden ward in den ägyptischen Klüften (*συριζι*)“. Von den dem Kyrrill entnommenen fünf Fragmenten sind drei ohne Kürzungen übernommen, eines, mit unklarer Überschrift<sup>2</sup>, begnügt sich mit Anführung des ersten Satzes. Neu ist ein Zitat aus dem Hymnus des Hermes „an den allherrschenden Vater des Alls, der da allein Gott ist, von keinem hat was er hat“. Er preist die einzige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, „dessen Wesen aus Gottes Wesen stammt, der seines Vaters Bild, das unvergängliche und ganz ähnliche, trägt, so daß er ist der wirksame Spiegel der Schönheit in jenem, aber eine unaussprechliche Person“<sup>3</sup>.

Die beiden folgenden Gruppen enthalten keine Hermesfragmente und bringen nur Mythisches. Den Wandel Christi als Mensch (*ἐνσαρκος οἰκονομία*) belegt ein Orakel, das Phoibos deutet, und ein Wort des Skamandros, einer mythischen Größe. Alles ist christliches Erzeugnis. Die Jungfrauengeburt wird verherrlicht. Das Gleiche gilt von den drei Stücken der dritten Gruppe „von der teuren und heilbringenden Kreuzigung desselben“ (nämlich *Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν*). Solon, Skamandros und ein Orakel, das in dem Tempel von Delphi sich findet, geben

1) Vgl. den Text dieser Bekenntnisse bei Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 5. Aufl. 1882, S. XLVII f.

2) τοῦ αὐτοῦ (*Ἑρμοῦ*) πρὸς τὰ διεξοδικὰ πρῶτον λόγον περὶ Θεοῦ, wofür Kyrrill hat ἐν λόγῳ πρῶτῳ τῶν πρὸς τὸν τὰτ διεξοδικῶν.

3) Vorher ist der Sohn beschrieben als *ὃν βῶμῃ ἀπορρήτῳ καὶ δευτέλῳ φωνῇ ἰδίῳ . . . ἐγέννησας Θεόν. δευτέλῳ* ist literarisch nicht nachgewiesen.

Weissagungen nach Art der Sibyllen über Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt<sup>1</sup> und Weltregierung Christi.

\*                      \*

In diesem consensus patrum findet Augustin keinen Platz, vielmehr legt er in der Hermesmystik die ethnischen Züge bloß, welche sie von dem Christentum trennen. Seine Zitate übernimmt er aus dem Asclepius<sup>2</sup>. Aber auch ihm ist Hermes Trismegistus der Repräsentant der ägyptischen Weisheit, „die etwas darüber zu lehren behauptet, wodurch die Menschen selig werden“ und die sich eben dadurch über die „Astronomie“ erhebe. Dieser Hermes sei älter als die Weisen und Philosophen Griechenlands, aber später als die Patriarchen und besonders Moses. „Zu der Zeit eben, wo Moses geboren ward, lebte Atlas, jener große Astrolog, der Bruder des Prometheus, der Großvater mütterlicherseits des älteren Merkur, dessen Enkel eben der Mercurius Trismegistus war<sup>3</sup>.“

Mit scharfem Blick erkennt Augustin den Zusammenhang der Mystik mit dem ethnischen Aberglauben, indem er sich gegen die Eröffnungen des Asclepius über die Art, wie die Menschen Götter schaffen, wendet. Er gibt sachgemäß wieder, was Hermes darüber sagt, und belegt dies mit ausgiebigen Zitaten<sup>4</sup>. Mit besonderer Genugtuung zitiert er das Zugeständnis des Hermes, daß die Vorfahren viel irrten über das Wesen der Götter und deshalb die Kunst, Götter zu bilden, erfanden, und knüpft daran eine wortreiche Widerlegung, in der er auch den Apulejus gegen den Asclepius ausspielt<sup>5</sup>.

Die indirekte Polemik gegen das Christentum entgeht ihm

1) Bei Stamandros heißt es unter anderem: *φρικτῶ καὶ ἐνλῶ τρισμυκαροτοῦ τανυσσοῖς νεκτῶρ, τριήμερος γαρεῖς εἰς Ὀλυμπόν ἐπτάζωνον*.

2) Vgl. S. 117. Unabhängig davon ist nur seine Angabe über das Alter des Hermes Trismegistos (De civ. dei XVIII 39), die über Ascl. c. 37 (77, 14 f. Zh.) hinausgeht.

3) De civ. Dei XVIII 39; vgl. auch S. 4.

4) Vgl. Asclep. c. 23. 24 und De civ. dei VIII 23. Während er in dem vorher erwähnten Zitat den Namen Mercurius braucht, behält er hier den griechischen Namen bei: *Hermes Aegyptius quem Trismegistum vocant*.

5) De civ. dei VIII 24. Asclep. c. 37.

nicht. Er führt die Schmerzen des Hermes an über den Verfall der wahren Religion<sup>1</sup>. Die Klage: „Dann wird dieses Land (Ägypten), der heiligste Sitz der Heiligtümer und Tempel, überfüllt sein mit Grabmälern und Toten“ bezieht er auf die Gedächtnisstätten der Märtyrer. Hermes widerlege sich selbst, denn er berichte ja von dem Großvater des Asklepius, dem Erfinder der Medizin, dessen Körper ein Tempel als Grabstätte geheiligt sei und der, in den Himmel zurückgekehrt, noch immer als Gottheit Kranke heile. Desgleichen werde der ältere Hermes, auch ein Mensch, in Hermopolis, als Gott verehrt. Unter Benützung weiterer Aussagen über Isis und Osiris und den Zierkult der Ägypter zieht er das Ergebnis, daß in diesen Bekenntnissen des Hermes der Schmerz der Dämonen kund wurde, die über ihre künftigen Strafen klagten, die ihnen die Gedächtnisstätten der Märtyrer vergegenwärtigten<sup>2</sup>.

\* \* \*

Der Gesamteindruck der patristischen Zitate und Urteile über die Hermesmystik zeigt die Berechtigung der Frage J. G. Hamanns (Schriften, herausgegeben von Roth, Band 4 S. 272): „Hat die Ausbreitung des Christentums nicht ebenso sehr zur Reformation des Heidentums beigetragen, als letzteres vielleicht zur Verfälschung des ersteren?“ Eine hohe Bedeutung wird der Mystik als Wahrheitsquelle zugeschrieben, so wenig auch die widerspruchsvolle, schillernde Art ihrer Aussagen auf den ersten Blick dazu geeignet scheint. Aber vielleicht ist eben diese zur Ausnützung für andere Zwecke verlockend gewesen. Wurde sie eklektisch behandelt und allein ihr ideeller Wahrheitsgehalt beachtet, so konnte sie zu der Begründung der Metaphysik des Christentums einleuchtende Parallelen bieten; woher sie denn auch gelegentlich über die Philosophie der Griechen gestellt wird. Auch Augustin urteilt trotz seiner Ablehnung der Hermesmystik, daß sie nicht bloße Sternenmythologie sei, sondern auch den Weg zur Seligkeit den Menschen weisen wolle. Und eben darauf richten sich

1) De civ. dei VIII 23. Asclep. c. 24.

2) De civ. dei VIII 26. Asclep. c. 37.

die christlichen Autoren, deren Zitate zum Teil offensichtlich durch den Wunsch, sie christlichen Glaubenssätzen anzunähern, gefärbt sind. Sie lassen die Aussagen über das Weltbild, über die Einwirkungen der Gestirne, kurz alles Theurgische und Mythologische beiseite und suchen Parallelen für die Dreieinigkeit, den Logos=christus und den Heiligen Geist. Daß hier Übereinstimmungen gefunden werden konnten, wie denn überhaupt die patristische Theologie hellenische Weisheit in sich aufgenommen hat, um das Wesen des Christentums als Menschheitsreligion ins Licht zu stellen, ist Tatsache. Aber der Abstand zwischen den Aussagen der selbständigen Quellen der Mystik und der Fassung ihrer Lehren in den patristischen Zitaten fordert, diese nicht als einwandfreie Zeugen für die Bestimmungen der mystischen Begriffe auszunutzen.

Wenn nun eine Beeinflussung patristischer Theologumena durch die Hermesmystik anzuerkennen ist, so entsteht die neue Frage, ob dies auch für das Urchristentum gilt, insoweit dasselbe in den Schriften des Neuen Testaments seine Quellen hat. Die Erörterung dieses Problems entscheidet an ihrem Teile darüber, ob das Urchristentum als synkretistische Religion anzusehen ist oder ob es einen einheitlichen und eigenartigen Charakter trägt.

---

### III.

## Die Hermeneutik und das Archchristentum.

Die Ansichten über die konstituierenden Elemente des Archchristentums gehen noch immer weit auseinander. Sie streiten um „eine genealogische Beherzigung der heidnischen Reliquien im Christentum“. Die Aufgabe für ihre Untersuchung ergab sich mit innerer Notwendigkeit durch die Erweiterung und Vertiefung der geschichtlichen Erkenntnisse, die gebieterisch forderte, das Christentum im Zusammenhange mit seinen Ursprungsbedingungen und nach seinem Verhältnisse zu den verwandten Erscheinungen auf dem Gebiete der Religionen und der antiken Philosophie zu begreifen. Für diese Problemstellung ist das Werk von Souverain, *Le Platonisme dévoilé* (1700) epochemachend. Es trat anonym ans Licht; denn neue Wahrheiten, welche wider sanktionierte Traditionen kämpfen, brachten ihren Vertretern Gefahren. Souverains Kritik sucht das Johannesevangelium von Plato und Philo aus zu verstehen. Herder in seinen „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ und den „Erläuterungen zum Neuen Testamente aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle“ (1775) gab zuerst ein eindrucksvolles Bild von der geschichtlichen Bedingtheit des Christentums. Der Gegensatz zu seinen Ergebnissen fand in Hamanns hierophantischen Briefen (Werke IV 233—286) einen geistvollen und kräftigen Ausdruck. Damit war die Problemstellung klar gelegt, welche die Forschung der Gegenwart beherrscht.

Ihre Vorläufer sind Bruno Bauer, der seine Ergebnisse in der Schrift „Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum“ (1877) zusammen-

faßte und Ernest Havet, *Le christianisme et ses origines* (3. Ausgabe, Band 1. 2, 1860. 1873). Beide berücksichtigen besonders das alexandrinische Judentum und die griechisch-römische Popularphilosophie. Durch H. Useners und A. Dieterichs wirkungsvolle Arbeiten<sup>1</sup> wurde in umfassender Weise die Religionsgeschichte herangezogen und als neuer Gesichtspunkt die Bedeutung des Kultus für die Entstehung religiöser Vorstellungen ausgenutzt. Unter diesen Anregungen gewann die Untersuchung der hellenistischen Mystik nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung besonderes Gewicht. G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* (1894), und G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* (1896), führten die Forschungen in besonnener Weise fort. Zugespitzt wurde für die Wertung des Christentums die Problemstellung durch die Scheidung zwischen Gemeindeglaube<sup>2</sup> und Urüberlieferung, in deren Konsequenz sowohl der historische Jesus von dem Christus des Glaubens abrückte, als auch bei Paulus der Zusammenhang mit dem Evangelium Jesu bestritten wurde. Unter der Voraussetzung und zur weiteren Begründung dieser Scheidung ist auch die hellenistische Mystik für die Frage nach dem Ursprung des Christentums ausgenutzt worden. R. Reitzensteins Schriften „*Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*“ (1904), „*Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*“ (1910), suchen direkte Einwirkungen und Anleihen aus der Mystik in den neutestamentlichen Schriften nachzuweisen. So erscheint ihm Paulus als eine Art Repräsentant des altisraelitischen Prophetismus, der durch den hellenistischen Mysterienglauben umgestaltet ist. Er übernehme die festen Begriffe, mit denen er arbeitet, aus den Mysterienreligionen. Zu verwandten Urteilen kommt W. Boussset in seinem umfassenden Werke „*Kyrios Christos*“ (1913). „Die ganze Erlösungstheorie und Erlösungsfrömmigkeit

1) A. Dieterich, *Abrahas* (1891); *Nekhia* (1893); *Eine Mithraisliturgie* (1903. 2. Aufl. 1911).

2) Ich vermeide den Ausdruck „Gemeinדתheologie“. Die Gemeinde hat keine Theologie.

des Paulus ist auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen.“ Er verkünde Jesus als Kultgott, seine Christusmystik sei aus der Vorstellung des im Kultus gegenwärtigen Kyrios entstanden. Im Johannesevangelium aber wolle der Christusmythos die Historie entthronen, indem er in sie zurückgetragen werde<sup>1</sup>. M. Brückner, „Der sterbende und auferstehende Gottheiland“ (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1908), zieht die Gleichung zwischen den Wiederbelebungsmythen der Attis-, Mithras- und Osirismysterien und der Auferstehung Jesu. Auch H. Böhlig in seiner trefflichen Studie über „Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter“ (1913) erklärt die hellenistische Mystik als bestimmenden Faktor im Geistesleben des Paulus. R. Perdelwitz, „Die Mysterienreligion und das Problem des ersten Petrusbriefes“ (1911), findet in dem Gedanken des ersten Petrusbriefs starke Beeinflussungen durch die Mystik.

Im Gegensatz zu diesen Wertungen, die das Christentum aus gegebenen geschichtlichen Größen ableiten, warnt E. Clemen in sorgfältigem Abwägen vor Überschätzung der Analogien (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909; Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913)<sup>2</sup>. P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1907); K. Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus (1912), behalten die Eigenart der christlichen Gedanken im Auge. So schweben die wissenschaftlichen Erörterungen über die Frage: Ist das Urchristentum eine synkretistische oder eine originale Religion?<sup>3</sup>

1) Vgl. auch Bouffets Hauptprobleme der Gnosis (1907) und seine Abhandlung „Platos Weltseele und das Kreuz Christi“, Zeitschrift für neueste Wissenschaft, 1913, S. 273—285.

2) Vgl. auch seine Rezension von Bollis Studien zur Offenbarung Johannis, Neue Jahrbücher für das klass. Altert., 1915, S. 26—43. Der Jisistkult nach Apulejus, Neutest. Studien, G. Heinrici gewidmet, 1914, S. 28—39.

3) In der vorstehenden Skizze ist Vollständigkeit nicht beabsichtigt, sondern nur Orientierung über den Problemstand. Ein wertvolles Hilfsmittel dafür ist P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, 2. Aufl., 1912, vgl. besonders S. 96 f.; Ed. Norden, Agnostos Theos, 1913. Aus den mir gewidmeten Neutestamentlichen Studien (1914, Unterf. 3. N. S. 6) kommen für die hier zu behandelnden Fragen noch in Betracht W. Heitmüller, Σφραγίς (S. 40 f.), Joh. Weiß, Das Logion Matth. 11, 25—30 (S. 120 f.); Joh. Leipoldt,

Für die Erörterung eigne ich mir den Grundsatz Theodorets an: *Λείξαι ἐκ συγκρίσεως τὸ διάφορον. Ἐκ παραλλήλου θεώμενος τὸ διάφορον.*

\*

\*

\*

In der Analyse der Hermeschriften wurden zahlreiche Berührungen der Mystik mit dem christlichen Sprachgebrauch und christlichen Begriffen hervorgehoben, wobei weniger für die Mystik als für die christlichen Aussagen die Priorität erwiesen werden konnte. Daß aber in der Heidenmission die Verkünder des Evangeliums früh ebenso philosophischen wie mystischen Anschauungen begegneten, belegen die Erlebnisse des Apostels Paulus in Athen und Ephesus. Die Bekehrten in Ephesus waren vorher in mystischen Praktiken befangen (Act. 19, 19 f.) und haben sich aller mystischen Anschauungen auch als Christen schwerlich entledigt. Die heidenchristliche Gemeinde in Korinth zeigt starke Beeinflussungen intellektualistischer Einseitigkeit und mystischer Velleitäten. Und hat nicht die Hermesmystik, wenn man die religiösen Bewegungen des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts nach ihrem allgemeinen Gehalt auffaßt, vieles Verwandte mit dem Christentum? Über das Weltbild konnte man sich leicht verständigen. Das Ziel beider war die Erlösung, die dem Tode seine Schrecken nimmt. Der Wert der Seele wird gleicherweise behauptet. Beide berufen sich auf die Offenbarung aus der Gotteswelt und beanspruchen für ihre Offenbarung absoluten Wahrheitsgehalt. So lassen sich denn auch tatsächlich sowohl im Begriffsgut wie auch in der Formulierung der Grundwahrheiten des Christentums mystische Analogien nachweisen. Sie fehlen allerdings so gut wie ganz in den synoptischen Evangelien, in

---

Johannesevangelium und Gnosis (S. 140 f.); Otto Schmitz, Zum Verständnis von Phil. 1, 21 (S. 153 f.); Martin Dibelius, *Ἐπίγνωσις ἀληθείας* (S. 176 f.); H. Windisch, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie (S. 220 f.). Von meinen Schriften erwähne ich noch: Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften (1908), Hellenismus und Christentum (1909), Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion? (Internationale Wochenschrift, 5. Jahrgang, 1911, Nr. 5), Paulinische Probleme, 1914.

der Apostelgeschichte und auch in der Apokalypse<sup>1</sup>, sodann in den Thessalonicherbriefen. Sie treten zurück im Römer- und Galaterbriefe (trotz der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 8 f.). Aber in den beiden Korinthierbriefen, dem Philipper-, Kolosser- und Epheserbrief, im Hebräerbrief, im Johannesevangelium und dem ersten Johannesbrief, auch in den Petrusbriefen und im Jakobusbrief sind sie nachweisbar, und zwar teils in vereinzelter Ausdrücken, die im mystischen Sprachgebrauch wiederkehren, teils auch in Lehrausschauungen. Diese Analogien beschränken sich nicht auf die Hermesmystik allein. Manche Ausdrücke, die zum Sprachgebrauch der Mysterienkulte gehören, finden sich vereinzelt, aber stets in anderer Orientierung. Hierzu gehört *μυστήριον*, das im Poim. nur I 16 (*τὸ κεκρυμμένον μυστήριον*), in den anderen Stücken gar nicht sich findet, *τέλειος*, *τελειοῦν*, *τελειότης*, *πνευματικός*, *σφραγίζεσθαι* (Joh. 6, 27. Eph. 1, 13), *χρῖσμα* (= *σπέρμα*, *πνεῦμα* 1. Joh. 2, 20), *μνεῖσθαι* (Phil. 4, 12), *ἐποπτεύειν* (1. Petr. 2, 12. 3, 2), *ἐπόπτης* (2. Petr. 1, 16), die astrologischen Kunstworte *τροπῆς ἀποσκίασμα*, *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* (Jak. 1, 17. 3, 6). Sie beweisen die mannigfache Fühlung der urchristlichen Bewegung mit der Mystik, die in der Folge der Aufgabe lag, das Christentum als den Inbegriff der abschließenden Gottesoffenbarung zu erweisen. Es galt eben, die Christologie und die Erlösungslehre so zu begründen, daß sie ihre Überlegenheit über verwandte religiöse Bestrebungen dartat. Deshalb wurde aus diesen alles herangezogen und übernommen, was für den Wahrheitsbeweis förderlich erschien. Die folgende Untersuchung richtet sich auf Beantwortung der Frage: Hat das Christentum diese Entlehnungen durch seine originalen Grundanschauungen umgeformt und mit neuem Gehalt erfüllt, oder ist es durch sie seiner Eigenart entfremdet worden? Der Nachweis der gegenseitigen Beziehungen soll durch Gegenüberstellung der Begriffe, die eine Vergleichung gestatten, erbracht werden.

\*

\*

\*

1) Ich muß E. Clemen darin beistimmen, daß J. Boll's Versuch, das Weltbild und die Christologie der Apokalypse aus hellenistischen Einflüssen zu erklären, ihrem Charakter nicht gerecht wird. Vgl. Neue Jahrb. für das klass. Altert. 1915 I S. 26 f.

Die Hermesmystik beansprucht ebenso wie das Christentum, Offenbarung zu sein, d. h. Wahrheiten übernatürlichen Ursprungs zu enthüllen und darzubieten. Wie bestimmt sie ihr Wesen? Die Offenbarung ist ein Gottesgeschenk, durch welches die Wahrheit, die auf dieser Erde nicht zu finden ist, einigen von den Menschen zugänglich wird, denen Gott die Kraft, ihn zu schauen, schenkt<sup>1</sup>. Nicht durch Lehre ist sie zu vermitteln, sondern man erinnert sich daran, wenn Gott es will (Poim. XIII 2, vgl. S. 26). Gott aber will erkannt werden und wird von den Seinen erkannt (*γινώσκεται τοῖς ἰδοῖς* Poim. I 31); denn ihm ist der Mensch nicht unbekannt, sondern er erkennt ihn ganz und gar. In der Gotteserkenntnis aber beruht das einzige Heil für den Menschen, sie ist der Aufstieg in den Olymp (Poim. X 15, vgl. S. 57).

Die Offenbarung ist also von Gott geschenkte Gnosis, die den Weg zu Gott eröffnet und das Heil (*σωτηρία*) dem mit ihr Begabten beschafft (Poim. VII 2, vgl. S. 48). Mit der Gnosis sind ihm göttliche Kräfte verliehen, sie erhebt ihn zum Gottmenschen, dem die ganze Macht (das ganze Rüstzeug) übergeben ist (Poim. I 32, vgl. S. 36). Ihm steht der volle Einblick offen in die göttlichen Werke (Poim. III 3), sie beseitigt alle Unwissenheit (*ἀγνοσία*), die das Übel der Seele ist (Poim. X 8). Aber sie ist eine Geheimlehre, „vernünftige Weisheit im Schweigen“. Mitgeteilt werden darf sie nur den Erwählten (*ἐλλόγιμοι*), die Gott gehören (*οἱ ἰδοῖ*, vgl. Poim. I 31. X 5. 6. XIII 2. 16. 22 u. ö.).

Voraussetzung für das Empfangen der Gnosis ist die Ekstase. Durch sie löst der Erwählte sich von den irdischen Lebensbedingungen und berührt sich unmittelbar mit der Gotteswelt. Der Schlaf ist der Zustand, der für sie empfänglich macht; denn in ihm löst sich die Seele von den Fesseln des Körpers (Poim. I 30). Da öffnen sich die Augen des Mâs. Sie schauen die Schönheit des Guten, das Unvergängliche und Unfaßbare. Durch Gottes Barmherzigkeit ist der Verzückte eingegangen in einen unsterblichen Leib. Er ist nicht mehr, was er war, sondern ist im

1) Stobaeus Ecl. III xi, 31 (III 438, 13 H.): *περὶ δὲ ἀληθείας νοῆσαι ἐνὶ τοῖς τῶν ἀνθρώπων, οἷς ἂν ὁ θεὸς τὴν θεωρητικὴν δωρήσεται δύναμιν, δύναται γενέσθαι*. Vgl. S. 80.

Nûs geboren. Wachend träumt er, träumend wacht er (Poim. XIII 3. 4). Besonders anschaulich wird dieser Zustand Poim. XI 20 beschrieben: „Werde ein Aion und du wirst Gott erkennen. Wenn du dich nicht Gott gleich machst (*ἐξισάσῃς*), kannst du Gott nicht erkennen“ (vgl. S. 64). Das ist das Ziel der Ekstase. Alles in allem: Die Tugend der Seele ist die Gnosis. Wer sie besitzt, ist auch gut und fromm und bereits göttlich (Poim. X 9).

Für den Vorgang der Offenbarung wird einmal *ἀποκαλύπτειν* gebraucht, und zwar im Gegensatz zu *αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς φεᾶζειν* (Poim. XIII 1), einmal sodann *φανέρωσις* (XI 1). Beide Ausdrücke, die zum geläufigen neutestamentlichen Sprachgut gehören, haben also in der Hermetik keinen technischen Gebrauch. *ἀποκάλυψις*, das nach Hieronymus (zu Gal. I, 11. 12) eine christliche Neubildung sein soll, fehlt ganz<sup>1</sup>. Bedeutsam ist auch das Fehlen von *πνεῦμα* in der Offenbarungsterminologie, das im christlichen Sprachgebrauch im Mittelpunkt steht (3. B. I. Kor. 2, 10. 12, 7). Aber auch das Christentum fordert eine Gnosis. Hat es also das mystische Ideal übernommen oder ist es hier wenigstens von der Mystik beeinflusst?

Gewiß, wenn Paulus die Herrlichkeit des Christenstandes im Gegensatz zu der Knechtschaft des Aberglaubens mit den Worten schildert: „Nun aber, da wir Gott erkannt haben, vielmehr aber von Gott erkannt sind“ (Gal. 4, 9), so trifft er zusammen mit den mystischen Aussagen, die von dem Willen Gottes handeln, erkannt zu werden und dem Frommen die Tür zur Gottesgemeinschaft zu erschließen (Poim. I 31. X 15). *δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ* (Luk. 1, 77) würde auch in einem mystischen Traktat nicht auffallen. Die Johanneschriften setzen die Gotteserkenntnis gleich mit dem ewigen Leben (Joh. 17, 3) und die Gottähnlichkeit, die Frucht der Anschauung von Gottes wahrem Wesen, als höchstes Ziel (1. Joh. 3, 2). Aber die Voraussetzung für diese Wertungen beweist die Eigenart und Unabhängigkeit der christlichen Bestimmungen. Die mystische An-

1) In den LXX kommt *ἀποκάλυψις* viermal ohne religiöse Beziehung vor (3. B. I. Reg. 20, 30. Sir. 11, 27).

schauung ist enthusiastisch und individualistisch, ihr Inhalt ist das Welterkennen<sup>1</sup>, die christliche versteht die Gotteserkenntnis als Frucht des Glaubens und der Liebe. Auch wird der Gnosis nicht eine zentrale Stellung eingeräumt.

Paulus faßt sie nicht als Inbegriff der Offenbarung, sondern als eine der Betätigungen christlicher Gesinnung, die ihre Kraft und Reife durch den Geist Gottes empfängt (2. Kor. 4, 6). Daher reiht er sie ein unter die Gnadengaben. Der *lóγος σοφίας* ist der Blutsverwandte des *lóγος γνώσεως* (1. Kor. 12, 8). *σοφία* und *γνώσις* erfassen die Tiefen der geoffenbarten Gotteserkenntnis (Röm. 11, 33). Aber für sich bietet die Gnosis nicht die Bürgschaft für die echte Frömmigkeit. Wenn den Korinthiern ein besonderer Reichtum an *lóγος* und *γνώσις* nachgerühmt wird (1. Kor. 1, 5), so schützt sie dies nicht vor einseitigem Intellektualismus: die Gnosis macht hochmütig, wenn sie nicht durch die Liebe durchleuchtet und geläutert wird (1. Kor. 8, 1. Eph. 3, 19). Daher hat sie nur Bedeutung für den Christenwandel auf Erden. Sie geht dahin. Sie ist Stückwerk gleich der ekstatischen Rede und den Weissagungen. Wenn das Vollkommene kommt, dann ist das Stückwerk erledigt. Dagegen bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe (1. Kor. 13, 8—13).

In den Johanneschriften fehlt *γνώσις*, um so reichlicher wird *γινώσκειν*, seltener *γινώσκειν* (Joh. 15, 15. 17, 26) gebraucht, um die Erschließung der Offenbarung zu bezeichnen. Nahe steht der Gebrauch von *γινώσκειν* im Ephesierbrief (1, 9. 3, 3. 6, 19, vgl. auch Röm. 16, 26). Die Wurzel der Gnosis ist aber auch hier der Glaube, wie er aus dem Eindruck der Person Jesu erwächst. „Wir haben geglaubt und erkannt,“ bekennt Petrus (Joh. 6, 69). Jesu Person und Werk erweckt den Glauben, der zur Erkenntnis seiner Einheit mit Gott führt (10, 38). Demgemäß wird im „hohepriesterlichen Gebet“ der Weg der christlichen Erkenntnis beschrieben: „Die Worte, die du mir gegeben

1) Den klassischen Ausdruck dafür gibt das Schlußgebet im Aesclepius c. 41 (80f. Th.). Unter anderem heißt es dort: *cognovimus te, lumen maximum solo intellectu sensibile; intellegimus te, o vitae vera vita, o naturarum omnium fecunda praegnatio; cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimae [cognovimus te] aeterna perseveratio.*

hast, haben auch sie empfangen und sie erkannten tatsächlich, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie glaubten, daß du mich gesandt hast“ (17, 8). Der Glaube an Jesu Sendung wird durch Jesu Verkündigung geweckt und ist der Schwerpunkt der christlichen Überzeugung. Jeder, der da an ihn glaubt, hat das ewige Leben (3, 15). Er verbürgt die Liebe Gottes (1. Joh. 4, 16). Der bewußte Glaube aber lebt in dem Befolgen der Weisungen Jesu (15, 10). Dies ist die praktische Probe für seine Kraft (1. Joh. 2, 3). Den Weg dazu weist Joh. 7, 17. Von dem Willen des Menschen hängt es ab, ob er die Wahrheit annimmt und erkennt. Somit trifft die Verhältnißbestimmung Anselms auch für Johannes zu: *credo ut intelligam, non intelligo ut credam*, auch für 1. Joh. 4, 16. Hier wird *ἐγνώκαμεν* dem *πεπιστεύκαμεν* vorangestellt, weil das Verstandniß der Liebe Gottes in der Erscheinung Jesu (v. 14 *τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν*) Inhalt des Glaubens ist, während Joh. 6, 69 *πεπιστεύκαμεν* vor dem *ἐγνώκαμεν* die unmittelbare Erfahrung des Jüngers bezeugt<sup>1</sup>. Recht deutlich wird der Abstand dieser Anschauung im Vergleich mit der einzigen Stelle, in der ausführlicher vom Glauben gehandelt wird (Poim. IX 10, vgl. S. 52). Der Glaube ist danach die vollzogene Erkenntnis, der Unglaube ist Unwissenheit<sup>2</sup>. Dagegen faßt Paulus, ganz wie Jesus, den Glauben als unerschütterliche Grundkraft, die nicht zweifelt trotz des Widerspruchs der natürlichen Erkenntnis, sondern sich siegesgewiß behauptet (Röm. 4, 17—22). Er kennt, wie gesagt, die Schranken der Erkenntnis und erwartet das Vollkommene in der Zukunft, das der Myste in der Gegenwart ergreifen will (1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 7. Phil. 3, 12).

Hierin unterscheidet sich Paulus von Jesus, der nicht nur im Johannesevangelium (10, 14 f. 1, 18), sondern auch in dem Preisgebet bei Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22 als Träger und

1) Zutreffend heißt es zu 1. Joh. 2, 3 in der Ratene (Cramer, VIII S. 111, 13) *αὕτη γνώσις ἐστὶ τῷ ἔργῳ δεῖξαι τὸ εἰς αὐτὸν πιστὸν τῶν λόγων τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ ἀκούοντας*. Sodann: *τὸ γινώσκειν ἐν τῇ γραφῇ μάλιστα οὐκ αἰετὶ τὸ ἐπίστασθαι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ αὐτοῦ τινος εὐχηκέναι καὶ ἠνῶσθαι αὐτῷ (Χριστῷ)*. Vgl. auch S. 123, 22 zu 1. Joh. 3, 7 *τοῦτο ἄρα ἐστὶ γνώσις ἐπιστημονικὴ καὶ ἐνδιάθετος κατανόησις*.

2) *τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, τὸ ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι*.

Bermittler aller Gnosis sich kennzeichnet. Hätte Eduard Norden recht, so bestünde dies bei Matthäus dreieggliederte Selbstzeugnis Jesu aus Formen und Gedanken theosophischer Mystik<sup>1</sup>. In der Tat bietet die Hermesmystik, die ja die Gnosis in den Mittelpunkt stellt, manche Analogien. „Gott will erkannt werden und wird von den Seinen erkannt“ (S. 168). Aber das gilt ohne Einschränkung für alle Erwählten. Der Gedanke einer Vermittelung durch den einen Offenbarungsträger (*οὐδεὶς γινώσκει κτλ.*) liegt fern. Wenn aber Jesus ein ausschließendes Verhältnis zu Gott für sich in Anspruch nimmt, so ist dieser höchste Ausdruck seines Selbstgefühls auf eben die Offenbarungsgewißheit gegründet, die sein ganzes Werk durchleuchtet. Und wenn er sein Erkennen des Vaters und das Erkennen des Vaters durch den Sohn als Gegenstand seiner Offenbarung bezeichnet, so ist damit der Inhalt derselben eben in seinem Sinne, nicht im Sinne der Mystik bestimmt. Was bedeutet sein Joch und seine Last? Doch die Pflicht der Nachfolge und der Nachahmung seines Wandels. Den Dank für die Früchte seines Werkes faßt er in die Worte: „Ja, Vater, denn also ist es Wohlgefallen (*εὐδοκία*) vor dir.“ *εὐδοκία* stammt aus den LXX<sup>2</sup>. Gott gab ihm die Erkenntnis seines Wesens und zeigte ihm die Schranken seines Wirkens (v. 25). Und die Quelle, an der Jesu Berufsbewußtsein sich klärte, bleibt das Alte Testament. Gott sagt von seinem Auserwählten: „Er wird mich nennen: du bist mein Vater, mein Gott und Hort meines Heils, und ich werde ihn zu meinem Erstgeborenen machen“ (Psalm 88, 27. 28). Und die Anklänge an das Schlußgebet im Jesus Sirach 51, 1. 2. 10. 26 geben keinen ausreichenden Anlaß zur Annahme literarischer Abhängigkeit, denn sie sind ganz im Sinne der rationalisierenden Frömmigkeit des alten Weisen orientiert. Der Inhalt des Preisgebets ist nicht aus dem Hellenismus abzuleiten, seine Form bietet Vergleichungspunkte<sup>3</sup>.

1) *Agnostos Theos* (1913) S. 277 f. Vgl. dazu die Würdigung von Joh. Weiß a. a. O. S. 120—129.

2) Vgl. z. B. LXX Psalm 18, 15. Sir. 1, 27. 32, 5. 39, 18. Suidas: *εὐδοκία τὸ ἀγαπᾶν θεῶν καὶ τοῦ θεοῦ*.

3) Ich halte die Fassung bei Luk. für älter, für die in Tischendorf's octava die Parallelen angegeben sind. Der Satz „niemand kennt den Vater

In der Mystik wird die Gnosis den Erwählten in der Ekstase zugeeignet. Gleich die Einleitung zu Poim. I gibt dafür einen anschaulichen Beleg. Auch das Urchristentum wie die alttestamentliche Prophetie bezeugt Gesichte und Offenbarungen im Zustande der Ekstase. Die Berufungsvision des Jesaias (c. 6) gibt von diesem Zustande ein klassisches Bild. Der Apokalypstiker schaut seine Offenbarungen in Gesichten (ApoK. 4, 2 *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*). Petrus schaut in Ekstase ein Gesicht (Act. 11, 5, vgl. auch 9, 10. 10, 3. 17). Auch Paulus erhält auf diesem Wege in der Nacht Offenbarungen, die seine Entschlüsse hemmen, wie das Daimonion des Sokrates (Act. 16, 6), oder ihn ermutigen (Act. 16, 9. 18, 9). Solche Gesichte und Offenbarungen erwähnt er selbst 2. Kor. 12, 1 f. Er hebt daraus ein bestimmtes Erlebnis hervor, das ihm besonders bedeutsam geworden sein muß; denn er datiert es<sup>1</sup>. Was er erlebt hat, hält sich in den Anschauungen des spätjüdischen und hellenistischen Weltbildes<sup>2</sup>. In der Verzückung erhebt er sich, ob im Leibe oder unförperlich, weiß er nicht, bis ins Paradies und vernimmt unsagbare Worte. Aber Gott schaut er nicht, wie der Mystiker, der in der Ekstase sich als Gott fühlt. Zugleich fühlt er die Versuchung zur Überhebung. Die Ekstase ist also nicht Ziel seines inneren Lebens. Er empfindet vielmehr die Schmerzen, die ihr folgen, als eine göttliche Fügung. Daher hat er sich auch nur unter dem Zwang der Verteidigung dazu entschlossen, sich des zu rühmen, was er sonst im Schrein seines Herzens verschloß. Seine Gegner hatten ihm das Recht, sich als Apostel den „Zwölf“ gleichzustellen, abgesprochen. Sie hatten ihn als haltlosen Visionär und selbstsüchtigen Ausbeuter in der Gemeinde verdächtigt<sup>3</sup>. Daher lehnt es Paulus bestimmt

---

als der Sohn“ schließt sich glatt an die Fortsetzung: „und wem es der Sohn will offenbaren“.

1) Ist der zweite Korintherbrief im Jahre 58 geschrieben, so fällt die Vision ins Jahr 44, also in die Zeit, als in Antiochia die Frage der Heidenmission brennend geworden war.

2) Vgl. meine Nachweise in der Erklärung des 2. Korintherbriefs (1887) 3. d. Stelle. Zur Sache auch Bouisset, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft IV 136 f. 229 f.).

3) Ein Reflex dieser Angriffe hat sich in den Homilien des Pseudoklemens (XVII 14 f.) erhalten.

ab, auf Ekstasen seine Autorität zu gründen: „Sei es, daß wir Verzückungen erlebten, so geht das Gott an, sei es, daß wir besonnen sind, so gilt das euch“ (2. Kor. 5, 13). Er gründet vielmehr seinen Anspruch auf die Apostelwürde auf das einzige Erlebnis, das dem Christenverfolger auf dem Wege nach Damaskus Halt gebot (Gal. 1, 12 f.). Durch dieses ward er ebenso gedemütigt wie erhoben. Es ward Licht in seiner Seele (2. Kor. 4, 6). Im Leiden und Sterben des Gekreuzigten erkannte er den entscheidenden Liebesbeweis des Gottes, der den Gläubigen die Sünde vergibt (Röm. 5, 8).

Demnach gliedert Paulus die Tatsache, die ihn zum Apostel Jesu machte, nicht ein in die Gesichte und Offenbarungen. Sie steht für sich in seiner Selbstbeurteilung. Ihre Wirkung auf sein Innenleben ist eine andere. In ihr liegt keine Versuchung zur Überhebung, er fühlt sich als besiegt und als Knecht Jesu Christi (Röm. 1, 1 u. ö.), als Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse (1. Kor. 4, 1) ganz im Dienste des Siegers. Sein Dienst gilt ihm als ein Triumph Gottes in Jesus Christus (2. Kor. 2, 14). Er findet seinen Lohn in seiner selbstlosen Berufserfüllung (1. Kor. 9, 16 f.). Wie er aber ekstatische Auswirkungen beurteilt, beweist seine Kritik der Glossenrede in der korinthischen Gemeinde. Er will sie nicht unterdrücken, aber weist sie aus der Gemeindeversammlung, da sie nicht „erbaut“. Der Gemeinde frommt verständliche und besonnene Rede (1. Kor. 14). Es entspricht das ganz seiner Selbstbeurteilung. Seine Verzückungen gehen allein Gott an (2. Kor. 5, 13).

Darf also auch für das Urchristentum die Verbindung von Gnosis und Ekstase als grundlegend angesehen werden? Vielmehr sind alle ekstatischen Vorgänge, die in den neutestamentlichen Schriften berichtet werden, Begleiterscheinungen, vereinzelte Kundgebungen übernatürlicher Kräfte auf dem Wege der Berufserfüllung. Wertete sie Paulus ebenso, wie die Mystik, dann würden solche intimen, ihm abgezwungenen Mitteilungen wie 2. Kor. 12, 1 im Vordergrunde seiner Belehrungen stehen.

Aber wird dieses Ergebnis nicht durch die Bedeutung, die dem Pneuma zugewiesen ist, erschüttert? Der Bericht über das Pfingstwunder (Act. 2, 1 f.) schildert mit legendaren Zutaten die verheißene Geistesmitteilung an die Apostel als grundlegendes

Ereignis. Sie werden ausgerüstet mit „der Kraft aus der Höhe“. Desgleichen ist das Pneuma in den Paulusbriefen die übernatürliche Kraft, die alle Betätigungen der Gläubigen beseelt und leitet. Wenn auch zugegeben wird, daß Pneuma in der Mystik keine zentrale Bedeutung hat — wie schwankend und unbestimmt ist ihr Sprachgebrauch<sup>1</sup> —, so scheinen doch die Grundanschauungen sich zu decken. Dann wäre das Christentum eine Religion des Enthusiasmus.

Mit stärkstem Nachdruck hat Reizenstein<sup>2</sup> für Paulus den enthusiastischen Charakter seiner Verkündigung behauptet. Wie der Myste erhält er als *πνευματικός* eine *μαγική ψυχή* (S. 69f.). Wenn er sich als *δέσμιος* einführt, so bedeute das eine innere Gebundenheit, die sich mit dem Zustande des *κάτοχος* vergleichen lasse<sup>3</sup>. Und in diesem Sinne sei dann auch *δοῦλος Θεοῦ* zu verstehen.

Weder der Sinn der angeführten Ausdrücke noch der Begriff von *πνεῦμα*, der die Ausführungen des Paulus beherrscht, fordert eine derartig einseitige enthusiastische Beziehung. *δοῦλος Θεοῦ* ist der alttestamentliche Ehrenname der Erwählten Gottes, die zum Dienste willig sind. *δέσμιος* nennt sich Paulus nur in den Gefangenschaftsbriefen. Fände es sich allein Eph. 3, 1. 4, 1, so könnte eine ausschließlich innere Beziehung dafür gelten; wenn es aber Kol. 4, 18 heißt: „Gedenket meiner Fesseln“, so heißt das nicht: gedenket meiner enthusiastischen Gebundenheit. Und wenn Philem. 9 der „alte Paulus“ sagt, daß er jetzt ein Gefangener Jesu Christi sei, so schließt das jetzt eine allgemeine, übertragene

1) Vgl. S. 35. 83. 86. Im Axiochos (Plato 370°) heißt es: *εἰ μή τι θεῶν ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ*. Der mystische Sprachgebrauch bietet keine so bestimmte Aussage.

2) Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. 1910.

3) Nach U. Wilcken, Zu den *κάτοχοι* des Serapeums (Archiv für Papyrologie VI S. 184—212), sind die *κάτοχοι* vom Gotte Serapis ergriffen, festgehalten. Sie befinden sich in „Gotteshaft“. Sethe (Göttinger Gel. Anz. 1914 S. 385—411) sucht nachzuweisen, daß die *κατοχή* den Sinn von Schuldhaft hatte, also kein religiöses Verhältnis bezeichne. Wilcken hat wohl recht, vgl. Wendungen wie *κάτοχος ἐκ Μουσῶν*, *ἐκ Θεοῦ*. Arrian Anab. IV 13, 5 *γυνή κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γιννομένη*.

Beziehung aus. *κατοχος* übrigens fehlt im Neuen Testamente, *κατέχειν* streift nirgends den mystischen Sprachgebrauch.

Aber beansprucht Paulus nicht doch, ein *πνευματικός* zu sein nach 1. Kor. 2, 6—16? Als solcher fällt er das entscheidende Urteil über alles, er selbst aber steht über allem Urteil<sup>1</sup>. Er erhebt sich grundsätzlich über den *ψυχικός*, dessen Wesen an die niedere sündhafte Natur, die *σάρξ*, gebunden ist<sup>2</sup>. Isoliert man diese Ausführung, in der die Wahrheitsgewisheit des Apostels und das daraus erwachsene Selbstgefühl zum stärksten Ausdruck kommt, so läßt sie sich allerdings mit den Ansprüchen des Mystikers auf volle Gnosis vergleichen. Aber weder darf vergessen werden, daß Paulus eben in bezug auf die Gnosis sich selbst zu bescheiden weiß (S. 170), noch daß diese Schilderung der „Weisheit im Geheimnis, der verborgenen“ den unklaren Erkenntnistrieben der Korinthier einen Niegel vorschieben will<sup>3</sup>. Daher erklärt sich die paradoxe Gleichsetzung der Verkündigung des Gekreuzigten (1. Kor. 2, 2) mit der Weisheit, „die Gott von Ewigkeit vorherbestimmt hat zu unserer Herrlichkeit“ (2, 7). Sie ist begründet in der Anschauung von Christus als Gottes Weisheit (1, 30). Indem Paulus durch sein Christusserlebnis des gewiß geworden war, daß alle Wahrheit zur Seligkeit in und mit ihm gegeben sei (Kol. 2, 3), lagen Formulierungen, die den absoluten Wahrheitswert der christlichen Offenbarung umschreiben, in der Konsequenz seines Denkens. Die Anschauungen übernimmt er nicht aus anderen Quellen, die Ausdrücke, die er zu ihrer Darlegung benutzt, erhalten daher neuen Gehalt und neue Beziehungen.

1) v. 15. *ἀναγκάζειν* ist ein juristischer Ausdruck für das entscheidende Urteil letzter Instanz. Vgl. zu Act. 25, 26. Plato (Phaedrus 277<sup>e</sup>) verbindet *ἀνάγκη* und *διδασκή* im Gegensatz zu der auf Überredung ausgehenden Sophistik.

2) Cyrill in der Katene (V 49, 7 f. Cramer): *ψυχικός ἐστὶν ὁ κατὰ σάρκα ζῶν καὶ μὴ πρὸς τὸν νοῦν φωτισθεὶς διὰ τοῦ πνεύματος*.

3) Auch der Sprachgebrauch fordert einen äußeren Anstoß zu dieser Darlegung. Der Ausdruck *σοφία* stammt von den Korinthiern. Darum übernimmt ihn Paulus. 1. Kor. 1, 17—2, 7 begegnet er sechzehnmal, während er in den vier Hauptbriefen sonst nur noch dreimal vorkommt. Auch *τέλειοι* (2, 6), was im Sinne des Paulus den *πνευματικοί* entspricht, hier aber dem Mysterienausdruck gar nicht verwandt ist, ward wohl von den Korinthiern übernommen.

So gebraucht er auch *παραδιδόναι* nicht im Sinne der Mystik, die eine in der Ekstase vermittelte Überlieferung kennt (Poim. XIII 22 τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν). Das Christusserlebnis vor Damaskus eröffnete nicht einen ekstatischen Offenbarungsunterricht über Tatsachen, sondern es gab die Orientierung für den Wert und die Kraft aller Tatsachen der Gottesoffenbarung durch Christus. Daher braucht Paulus *παραδιδόναι* und *παρалаμβάνειν*, um damit Mitteilungen von Tatsachen, die auf den Herrn zurückgehen, aber nicht ihm inspiriert sind, einzuführen. Die Angaben über die Erscheinungen des Auferstandenen überliefert er, wie er sie empfangen hat (I. Kor. 15, 3). Wenn er sagt: von (ἀπό) dem Herrn her habe er die Kunde von der Einsetzung des Abendmahls empfangen — er gebraucht ἀπό, nicht ὑπό oder διὰ τοῦ κυρίου — und seinen Bericht mit der geschichtlichen Erinnerung beginnt: „Der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward“ (I. Kor. 11, 23), so ist damit eine übernatürliche Vermittelung dieser Kunde ausgeschlossen. Daß ihm *παραδιδόναι* zur Verkündigung des Evangeliums gehört, beweist die Einführung der Auferstehungserörterungen (vgl. I. Kor. 15, 1. 3), desgleichen bezeichnet Paulus seine Anweisungen zur Gemeindeordnung als *παράδοσεις* (I. Kor. 11, 2).

Daß auch Paulus das Pneuma als eine übernatürliche Kraft wertet, steht außer Zweifel. Es ist τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, kraft dessen dem Gläubigen das Auge geöffnet wird für die göttlichen Gnadenerweisungen (I. Kor. 2, 12). Und so schreibt er auch das Pneuma als selbständige Kraft den Propheten in der korinthischen Gemeinde zu (I. Kor. 14, 14). Will er damit sagen, daß das Pneuma als rein transzendente Größe unabhängig von der natürlichen Intelligenz und ohne Beziehung auf die Pflichten des Christen sich auswirkt? Wohl schwerlich, denn die Gnadengabe der Prophetie bedarf der Kontrolle, der διακρίσις πνευμάτων (I. Kor. 12, 10) und „die Geister der Propheten sind den Propheten untertan“ (14, 33). Diese Kontrolle prophetischer Leistungen vollzieht sich „nach dem Maßstabe des Glaubens“ (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως Röm. 12, 6). Aber „alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm. 14, 23). Damit sind die Wirkungen des Pneuma der Transzendenz entnommen und eingegliedert in die christlichen Lebensbetätigungen; sie sind Gnaden-

gaben, welche der Erbauung der Gemeinschaft dienen (I. Kor. 12, 4 f.). Daher wurzeln die Wirkungen des Geistes letztlich in dem Glauben (Gal. 3, 2), der Glaube aber wird durch die Verkündigung des Gotteswortes geweckt (Röm. 10, 17); sie beseelen und durchleuchten die Gesinnung (Gal. 6, 1); sie fordern die Selbsttätigkeit der Persönlichkeit, die einem Säemann gleich den Geist befruchtet und dadurch Früchte sittlicher Art zeitigt (Gal. 6, 8. 5, 22). Darum erhebt sich der christliche Pneumatiker über das Gesetz. Wo der Geist ist, da ist Freiheit (2. Kor. 3, 17), eine Freiheit, die durch den Geist über alles sarkische Wesen sich erhebt (Gal. 5, 18 f.) und die Gotteskindschaft sich erobert (Röm. 8, 15. Gal. 4, 5). Aber mit nichts hält er sich für sündlos. Auch wenn er über jedes menschliche Werturteil, auch über sein eigenes, sich erhebt, so ist er damit noch nicht gerechtfertigt (I. Kor. 4, 4 f.). Ja, der Pneumatiker bleibt versuchlich, wenn er nicht den „Geist der Kindigkeit“ zur Wirksamkeit bringt (Gal. 6, 1). Paulus faßt den Ertrag seiner pneumatischen Erfahrungen in dem Hymnus zusammen, mit dem er Röm. 8 schließt (v. 28—39). In dem Hochgefühl seiner in Gott gegründeten Freiheit, das hier in erhabenem Schwunge sich Ausdruck schafft, ist kein enthusiastisches Element spürbar. Hier spricht allein die abgeklärte, in Leid und Sieg erprobte christliche Erfahrung. Sie ist aus seinem Amtsbewußtsein erwachsen; sein Amt charakterisiert er nicht nur als *διακονία τοῦ πνεύματος*, sondern auch als *διακονία τῆς καταλλαγῆς, τῆς δικαιοσύνης* (2. Kor. 5, 18. 3, 9).

Zu der gleichen Anschauung von den wirkenden Kräften des Christentums führen die Kunstwörter, welche den Gesamtcharakter desselben umschreiben. Sie sind zum Teil spezifisch christlich, zum Teil haben sie Analogien in den Geisteskreisen, welche die Überzeugungen durch Lehre und Weisungen vermitteln. Zu den ersteren gehört *εὐαγγέλιον*, dessen Genitivbestimmungen den Inhalt der Frohbotschaft angeben. Unter diesen sind *τῆς βασιλείας* und *τοῦ Χριστοῦ* die wichtigsten. Die Frohbotschaft vom Reiche Gottes und die Frohbotschaft von Christus als dem Heiland sind gleichwertig im neutestamentlichen Sprachgebrauch<sup>1</sup>. Sie verkündet die beglaubigten Tatsachen (*τὰ πεπληροφορημένα πράγ-*

1) Zur Sache A. Deißmann, *Licht vom Osten*, S. 260. 276.

ματα Luk. I, 1), auf die der christliche Glaube sich gründet. Neben *εὐαγγέλιον* steht *ἐπαγγελία* (z. B. Act. I, 4), *μαρτύριον* (I. Kor. I, 6. 2. Thess. I, 10), *μαρτυρία* (technisch im Johannes-*evangelium* und I. Joh.), *μαρτυρεῖν*. Dementsprechend wollen die Apostel *μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως* sein (Act. I, 8. 22. 2, 32 u. ö.). *μάρτυς* heißt beglaubigter und glaubwürdiger Zeuge; sein Gewicht liegt in den Tatsachen, die er erlebt hat<sup>1</sup>. Auch die reichliche Verwendung von *κῆρυγμα*, *κηρύσσειν* im Sinne von *εὐαγγέλιον*, *εὐαγγελίζεσθαι* bleibt original<sup>2</sup>. Das Gleiche gilt von der Art, wie *μυστήριον*, dieser dem antiken Religionswesen so geläufige Begriff, zur Bezeichnung der Gottesoffenbarung verwandt wird (Matth. 13, 11. I. Kor. 2, 7. 9 f. 4, 1. Eph. 3, 3 u. ö.).

Die allgemeinen Ausdrücke für die christliche Unterweisung, die aus dem Zusammenhange verstanden sein wollen, entsprechen ihrem Abzielen auf begründete Gewißheit. Hierher gehören *διδαχή* (Matth. 7, 28 u. ö.), *τύπος διδαχῆς* (Röm. 6, 17), *λόγος* und *θήματα* (Joh. 6, 63) von der Lehre, auch das alttestamentliche *ὁδὸς κυρίου* (Matth. 3, 3. 21, 32. Act. 9, 2. 24, 14. 22 u. ö.). Kennzeichnend für die Umprägung geläufiger Begriffe ist die Verwendung von *ἀλήθεια*. Man darf sagen, *ἀλήθεια* ist ein lebendiger Begriff, der die mannigfachsten Verbindungen eingeht, aber stets seine bestimmte Beziehung von der Weltanschauung erhält, der er dient<sup>3</sup>. So heißt *ἀλήθεια* dem Mystiker so viel als seine Gnosis (Poim. XIII 18. Stobaeus Ecl. III xi 31 = III 436, 11 H., vgl. S. 38). Im Alten Testament ist es eben die Religion (Ps. 35, 6. 118, 86. Gen. 24, 27. 48. Sir. 4, 25. 28). In gleichem Sinne spricht Paulus von „der Wahrheit Gottes“ (Röm. I, 18. 25 u. ö.) und der „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal. 2, 5

1) Poim. III 3 verbindet *ἔργων θεῶν γνώσις* und *φύσεως ἐνεργοῦσα μαρτυρία*, um den Zweck des Menschen zu bestimmen. In der Ausführung finden sich Anklänge an den Schöpfungsbericht der Genesis (vgl. S. 42). Zu dem neutestamentlichen Sprachgebrauch hat der Ausdruck keine Beziehung.

2) Vereinzelt kommt *κῆρυγμα*, *κηρύξ*, *κηρύσσειν* Poim. IV 4 vor, *κηρύσσειν* auch I 27. Beides dürfte durch den christlichen Sprachgebrauch veranlaßt sein (vgl. S. 37). Aber auch Epiktet preist den Kyriker als *ἄγγελος καὶ κατὰ σκοπος καὶ κηρύξ τῶν θεῶν* (III 22, 69).

3) Ich gebe nur ausgewählte Belege für den objektiven Sinn von *ἀλήθεια*.

u. ö.). Johannes bringt ἀλήθεια, wo er den Begriff nicht absolut gebraucht (wie 8, 32) in kennzeichnende Verbindung mit χάρις (I, 17), πνεῦμα (4, 23 f.), ζωή (I4, 6). Dadurch ist ἀλήθεια ein spezifisch christlicher Begriff geworden.

Alle diese Bezeichnungen haben keine Beziehung auf enthusestische Vermittelung der Wahrheitskenntnis. Sie liegen im Rahmen der Quellenangabe des Lukas: καὶ ὡς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (I, 2). Daher kennt auch die christliche Offenbarung zwar „Geheimnisse des Gottesreichs“, aber keine Geheimlehre<sup>1</sup>. „Denn nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden wird, und nichts ist verborgen, was nicht erkannt werden wird. Was ich euch sage im Dunkel, das sprecht aus im Licht, und was ihr ins Ohr aufnehmt, das verkündigt auf den Dächern“ (Matth. IO, 26. 27). So weist Jesus seine Jünger an; der Mystiker aber hütet seine Gnosis als Geheimlehre (S. 120. 132).

\*

\*

\*

Die weiteren Verhältnisbestimmungen ergeben sich aus dem Vergleich der Grundanschauungen, welche den Inhalt der Offenbarung bilden. Zuerst: die Aussagen über die Gottheit, ihr Wesen und ihr Wirken. Das Christentum wurzelt auch hier in der prophetischen Religion des Alten Testaments. Der monotheistische Gottesbegriff ist klarer, einfacher und schärfer umrissen. Selbstverständlich ist die Einheit der höchsten transszendenten Gesichtspunkte und der sittlichen Betätigungen. Der allmächtige Gott offenbart sich in seiner Schöpfung, in der sein Wirken überall spürbar ist. „In ihm leben und weben und sind wir“ (Act. 17, 28). In der Natur erhält er in unaussprechlicher Güte die Lebensbedingungen für den Menschen (Act. 14, 15. 17, 24 f.). In reiner Naturfreude tröstet Jesus die Sorgenden mit Gottes Walten in der Schöpfung. Die Vögel unter dem Himmel, die Blumen auf dem Felde verkünden seine Fürsorge (Matth. 6, 25 f.). „Er läßt seine Sonne scheinen über Böse und Gute und läßt

<sup>1</sup>)Des Origenes Ausführungen zu 1. Kor. 2, 6 (contra Celsum III 20. 59) treffen den Sachverhalt.

regnen über Gerechte und Ungerechte" (Matth. 5, 45). Daher ist er aus seinen Werken erkennbar (Röm. 1, 19 f.), und der Mensch erfährt durch sein Gewissen die unverbrüchliche Heiligkeit des Sittengesetzes (Röm. 2, 14 f.). Denn er bleibt der gerechte Gott, der seiner nicht spotten läßt (Gal. 6, 7), aber seine Gnade und Treue waltet über allen, die sein Angesicht suchen; allewege erweist er sich als der Vater (Matth. 6, 6. 8. Röm. 1, 7. 1. Kor. 8, 6). Mit einem Wort: „Gott ist die Liebe.“ „Die Liebe treibet die Furcht aus“ (1. Joh. 4, 16. 18). In diesem Bekenntnis erreicht der christliche Glaube seine spezifische Höhe. Inwieweit Gott in seiner Transzendenz erkennbar ist, wird nur gelegentlich berührt. „Er wohnet in einem Lichte, da niemand zukommen kann“ (1. Tim. 6, 16). Die vollkommene Gotteserkenntnis erwartet das Gotteskind erst in der Vollendung (1. Kor. 13, 12).

Für alle diese Sätze mit einer Ausnahme lassen sich aus der Hermesmystik Parallelen beibringen. Der Satz: „Gott ist die Liebe“ ist nicht auf ihrem Boden gewachsen. Sonst aber ist es zu verstehen, daß Kyrill die christlich zugestutzten Sätze aus ihr triumphierend als Belege für die christliche Gotteslehre und besonders für die Trinität anführt. Die christlichen Gottesnamen und die Bestimmungen von Gottes Erhabenheit verwendet die Mystik gleichfalls, auch als Vater wird Gott angerufen (vgl. S. 101). Zum Wesen Gottes gehört das Gute (Poim. VI). Er ist Schöpfer durch das Wort (Poim. I 18 *ὁ δὲ θεὸς εἶπεν ἄνω λόγῳ*; IV 1; Stobaeus I 388, 18, vgl. S. 22. 42. 91). Ursache der Schöpfung ist Gottes Wille (Poim. X 2. Asclep. 56, 7). Wäre sein Rat-schluß (*βουλή*) nicht personifiziert, so ließe sich damit der neutestamentliche Sprachgebrauch vergleichen (z. B. Act. 20, 27. Eph. 1, 11. Hebr. 6, 17). Er entschließt sich, sein Wesen in der Welt kundzutun (Stobaeus I 386, 12). „Alles Gute denkt er und will er“ (Ascl. 64, 15). Wollen und Vollbringen fallen zusammen (Ascl. 43, 13). Andererseits setzt die vielfache Verwendung von *κτείν* und *ἀποκτείν* für das Wirken Gottes emanatistische Vorstellungen voraus (Poim. I 14. 16. IX 2. 3 u. ö.). Auch seine Barmherzigkeit (*ἐλεος* Poim. XIII 3) läßt er spüren (Röm. 9, 23. Eph. 2, 4). Niemals ist er untätig, unermüdlich waltet er im Weltall (S. 64: Poim. XI 13. Joh. 5, 17) als dominus et omnium conformator (Ascl. 43, 2).

Bis hierher reichen die Analogien. Der eigentliche Schwerpunkt der Mystik liegt in ihnen nicht, denn deren Hauptbestreben ist die Herausarbeitung der Transzendenz Gottes. Alles, was an die Beschränktheit des Erden-daseins erinnert, bestimmt sein Wesen nicht. Er ist Urheber von allem, was er nicht ist (Poim. IV 4), er ist bedürfnislos und affektlos (Poim. VI 1). Wenn er einerseits als Nûs, als der weiseste und ewige Nûs bezeichnet wird (Stobaeus I 34, 5), der aus Licht und Leben besteht (Poim. I 21), so wird er wiederum über den Nûs, das Licht und das Leben hinausgehoben, er geht nicht darin auf, sondern ist ihr Urheber (Poim. II 14), der Vorrater (*προπάτωρ*) alles Seins (Stobaeus I 388, 17). Damit ist, im Widerspruch mit den Wirkungen der Gnosis, nicht nur die Schwierigkeit, Gott zu erkennen, behauptet (*θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν κτλ.*, vgl. S. 111), sondern seine Unerkennbarkeit. Die konkreten Veranschaulichungen verlieren sich deshalb in pantheistische Aussagen. Er ist der Eine und das Eine. Er ist alles (Poim. XI 4). In ihm hat die Natur ihren Bestand und ihre Bewegung (Poim. III 4). Er ist der Äon, die Welt, die Zeit, das Werden (Poim. XI 2, vgl. S. 62).

Bliebe die Mystik bei diesen Aussagen stehen, so würde sie von einer wenn auch ungeklärten monotheistischen Grundanschauung beherrscht. Aber so wie die Frage nach dem Ursprunge und dem Bestand der Dinge sich erhebt, entfalten sich reiche mythologische Bilder. Die Götter in verschiedener Abstufung treten als Urheber oder Mitarbeiter auf den Plan.

Was zunächst die bei der Weltbildung beteiligten Götter anlangt, so finden sich, wie nachgewiesen, verschiedenartige Ansätze zu Kosmogonien<sup>1</sup>. Poim. I ist der Fall des Urmenschen das Ferment der Weltbildung. Der Demiurg, der *νοῦς δημιουργικός*, der von dem mannweiblichen *νοῦς θεός* zu scheiden ist (I 9), ruft sie ins Leben. So überwuchert der Mythos mit deutlichen Anleihen beim Gnostizismus den schlichten Schöpfungsbericht der Genesis, auf den gleichfalls Bezug genommen ward (I 18). Die Kosmogonien in der Kore sind rein mythologisch. Eine ganze Götterversammlung arbeitet wie in einer chemischen

1) Vgl. S. 19. 41 f. 72. 90. 97. 107. 126 f.

Werkstatt zusammen, um auf das Geheiß des höchsten Gottes die Welt und den Menschen zu bilden. In gleicher Linie liegen die kosmologischen Phantasien im Asclepius.

Neben der Gottheit und den Göttern behauptet die Heimarmene ihren Platz. Die Aussagen über sie sind widerspruchsvoll<sup>1</sup>. Sie beherrscht alles, was da geschieht, sie wird mit dem höchsten Gott oder mit dem zweiten Gott, den jener erschuf, gleichgesetzt. Sie erhält den Zusammenhang der Dinge. Gutes und Böses wird von ihr in unabänderlicher Weise bewirkt. Und wiederum wird sie der Vorsehung unterworfen. Ihr Herrschaftsgebiet ist die sublunare Welt und alles Körperliche. Daher erhebt sich der Myste über ihre Wirkungssphäre. Ihr Ursprung bleibt im Dunkel, ihr Verhältnis zum höchsten Gott und den Göttern, zur Ananke und zur Pronoia wird nicht erwogen, sondern einfach als gegeben behauptet. Alles mithin, was von den Göttern und der Heimarmene ausgesagt wird, berührt die christlichen Anschauungen nicht.

\*

\*

\*

Die Frucht der Tätigkeit der göttlichen Wesen ist der Kosmos. In schwer übersehbaren Verzweigungen sucht die Mystik das Wesen und die Beschaffenheit desselben zu ergründen. Das Problem der Materie (*ύλη*), das auch im Gnostizismus einen Brennpunkt bildet, sperrt sich mit dem Ringen um einen einheitlichen Weltbegriff, trotz dessen die dualistische Grundanschauung immer wieder sich vordrängt. Dazu kommt die Gliederung des Kosmos in drei Stockwerke, deren Erdgeschosß die Erde bildet, und die Belebung dieser Gebiete mit übernatürlichen Wesen sowie ihre Durchwirkung mit übernatürlichen Kräften. In den einzelnen Traktaten, die mit der Welt sich beschäftigen, gibt es daher kaleidoskopische Bilder in buntem Wechsel zwar gleichartiger, aber verschieden gefaßter Vorstellungen.

Die Vollkommenheit der Welt, ihre Harmonie, ihre ständige Bewegung in ewiger Wiederkehr wird in gehobenen Ausführungen geschildert. Für ihre Vollkommenheit bürgt ihre Einheit mit Gott (Poim. V, namentlich der Schlußhymnus). Sie ist Gottes

1) Bgl. C. 65 f. 79. 135. Poim. XII 5 f. Stobaeus I 82, 2f. Asclep. c. 39 f.

Abbild, Gottes Sohn, der zweite Gott (Poim. VIII 2. 5. IX 8. X 10. 12. 14. 20. Ascl. 45, 15), gewissermaßen Gottes Glied (*membrum* Ascl. 51, 2). Als Ganzes ist sie unveränderlich und unvergänglich, nur ihre Teile verändern sich. Sie ist unerschaffen, oder auch, wenn erschaffen, von ewiger Dauer (Poim. X 10. XI 2. 3. 15). Daher ist die Welt gut.

Nun die Rehrseite: Die Welt ist die Fülle des Bösen (*πλήρωμα τῆς κακίας* VI 4). Stoff der Welt ist die Materie (*ὕλη*). Auch sie ist unerschaffen. „Anfang des Seienden ist Gott und Nûs und Physis und Hyle“ (Poim. III 1)<sup>1</sup>. Sie ist ungeformt, aber enthält alle Wesenskeime und alle Möglichkeiten der Gestaltung. Sie ist das Gefäß für das Werden (Stob. I 131, 2). An sich ist sie ebenso Grund des Guten wie des Bösen, denn es herrscht in ihr die Finsternis (*σκότος*), die erst durch das Licht zurückgedrängt wird (Poim. I 4). Dies geschieht nach der Kosmogonie Poim. I 12 durch den Fall des Urmenschen. In dieser Welt behaupten die Dämonen einen wichtigen Platz. Sie gehören zur Welt. Woher sie kommen, wird nicht gesagt. Sie sind eben da, bald mit den Planetengöttern gleichgesetzt, bald selbständig, bald dämonisierte Menschenseelen. Man kann ihr Wirken mit dem der Heimarmene vergleichen. Sie sind Diener Gottes, die zwischen Gott und Welt die Beziehungen herstellen. Ihr Gebiet ist die Welt zwischen Mond und Erde. So wirken sie helfend, erweckend, strafend, je nachdem. Aber wie die Hyle auch die Keime des Bösen in sich enthält, so gibt es auch böse Dämonen, die ihre Freude am Quälen und Verführen haben (vgl. S. 51 f. 74).

Zu den Spekulationen über die Welt und ihren Ursprung bieten die orientalischen Religionen, das Spätjudentum, der Gnostizismus zahlreiche Analogien, das Urchristentum aber hat nichts davon übernommen. Seine Anschauungen lassen sich in zwei Sätze zusammenfassen: Die Welt ist als Inbegriff alles Seienden Gottes Schöpfung (Joh. I, 10. Act. 17, 24). Die erfahrungsmäßige Beschaffenheit der Welt ist durch die Sünde bestimmt (Röm. I, 18—3, 20. I. Joh. 5, 19 und wiederum Joh. I, 10). Die Sünde aber gehört nicht zum ursprünglichen Zustande. Der

<sup>1</sup>) Auch hier ist die Anschauung nicht einheitlich. Die pantheistische Gottesvorstellung schließt die Selbständigkeit der Materie aus. Vgl. S. 69.

Wille des Menschen, sein Ungehorsam gegen Gottes Gebot, hat ihr die Herrschaft in der Welt verschafft und die Schöpfung un- freiwillig der Eitelkeit unterworfen<sup>1</sup>. Daher gründet sich der Gegensatz von *φως* und *σκοτία*, *σκότος*, von *ψευδος* und *ἀλήθεια* (Joh. 1, 5. 3, 19. 1. Joh. 2, 21. Röm. 1, 25) nicht auf Dualismus.

Neben dem hellenischen Ausdruck *κόσμος* dient zur Bezeichnung der Welt das alttestamentliche *αἰών* (saeculum), *ὁ αἰών οὗτος*, der dem *αἰών ἐρχόμενος* (Mark. 10, 30 u. ö.), dem Weltalter der Vollendung, entgegengesetzt ist<sup>2</sup>. Der *αἰών οὗτος* ist gleich dem *ἐνεστώτος αἰών πανηγόρος* (Gal. 1, 4). Diese Bezeichnung kennt die Mystik nicht, vielmehr ist ihr der *αἰών* ein göttliches Wesen (vgl. S. 62. 67).

Doch in einem Punkte begegnet das Urchristentum der Mystik. Die Welt der übernatürlichen Zwischenwesen, wie sie die antike Weltanschauung unter dem Einfluß der orientalischen Religionen ausgebildet hat, ist trotz des klaren und schlichten Monotheismus des Urchristentums auch in den neutestamentlichen Schriften festgehalten, und zwar meist in den Vorstellungsformen des Spätjudentums<sup>3</sup>. Die Engel als Diener Gottes, die Dämonen als widergöttliche Wesen stehen einander gegenüber. Die Apokalypse schildert die Kämpfe der Heerscharen Gottes mit den feindlichen Mächten. Wenn der Fürst der Welt (Joh. 12, 31. 16, 11), der Gott dieser Welt (2. Kor. 4, 4), der Teufel und seine Engel (Matth. 25, 41) genannt werden, so sollte man von hier aus auf ein organisiertes Reich schließen. Aber alle diese Aussagen sind in keinen geschlossenen Zusammenhang gebracht. Sie charakterisieren sich eben dadurch als übernommene Vorstellungen. Auch die sonstigen Bezeichnungen der übernatürlichen Mittelwesen sind eigentümlich abgeblaßt. Hierher gehören die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3. 9), die *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις*<sup>4</sup>, *κυριότητες*,

1) Röm. 5, 12. 8, 19 f. Zur letzteren Stelle vgl. das drastische Gegenbild in der Kore (Stob. I 402, 27 f.).

2) Vgl. die Nachweise bei Dalman, Worte Jesu I 120 f. 132 f.

3) Zur Sache vgl. Everling, Die paulin. Angelologie und Dämonologie 1888; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909.

4) *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* vielleicht Personifikationen, die den mystischen Begriffen nahe stehen, vgl. S. 35 f.

κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου (Röm. 8, 38. Kol. 2, 15. Eph. 1, 21. 6, 12)<sup>1</sup>. Bestimmter gefaßt ist der ἀρχὼν τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵρος (Eph. 2, 2) und τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, zum Kampf wider die der Christ gewappnet ist (Eph. 6, 12). Vereinzelt ist sodann die Vorstellung von Schutzengeln (Matth. 18, 10), die Erwähnung eines Abfalls von Engeln und ihrer Bestrafung für pflichtwidrige Verwaltung ihres Herrschaftsgebietes<sup>2</sup> (Jud. 6. 2. Petr. 2, 4).

Der Abstand der mystischen und der christlichen Vorstellungen von den Mittelwesen beweist die Unabhängigkeit beider von einander. In der Mystik sind die Dämonen, die bisweilen mit Engeln gleichgesetzt werden (vgl. S. 104. 124. 133), durchweg die Vollstrecker der göttlichen Weisungen, sie dienen positiv und negativ der Erhaltung der Weltordnung. Ein δαίμων zu werden, ist das Ziel des Mysten. Insofern lassen sie sich allerdings mit den Engeln vergleichen. Im Christentum stehen die Dämonen feindlich wider Gott, aber ihre Macht und ihr böser Wille bricht sich an Gottes Allmacht und an der Kraft seines Gesandten. Allewege ist Jesus der Sieger über alle widergöttlichen Mächte. Er befreit die Besessenen aus der Dämonenknechtschaft (Marc. 3, 22 f.), er sieht den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz (Luk. 10, 18); der Fürst der Welt wird aus der Gotteswelt gewiesen (Joh. 12, 31); Jesus besiegt alle Feinde, zuletzt auch den Tod (1. Kor. 15, 24 f. Kol. 2, 15). Darum verkündet er den Jüngern: „In der Welt habt ihr Bedrängnis, aber seid getrost, ich habe die Welt besiegt“ (Joh. 16, 33). Der Jünger Jesu bekennt demgemäß: „Nichts kann mich scheiden von der Liebe, die Gott mir erweist, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften“ (Röm. 8, 38). Auch über die Engel ist der Jünger Jesu erhaben, er wird ihr Richter sein (1. Kor. 6, 3). Engeldienst ist ein Abfall von der christlichen Wahrheit (Kol. 2, 18).

Liegt aber nicht auch hier eine dualistische Grundanschauung vor? Das wäre der Fall, wenn Satanas und die Dämonen in

1) Ob 1. Kor. 2, 6 die ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου auf übernatürliche Wesen zu beziehen sind, ist zweifelhaft. Vgl. Act. 13, 27.

2) Zur Aussage vgl. Deut. 32, 8. Act. 7, 35. Nach spätjüdischer Vorstellung beherrschen Engel die einzelnen Gebiete.

unbesiegbarer Selbständigkeit sich neben Gott behaupteten. So wie das Neue Testament sie einführt, sind sie, man möchte sagen, ein Eindringling. Volkstümliche Vorstellungen wirken auf die Schilderung der Dämonenaustreibungen, ebenso auch auf die Beurteilung des Heidentums. „Sie opfern den Dämonen und nicht Gott“, sagt Paulus, ein alttestamentliches Wort sich aneignend (I. Kor. 10, 20. Deut. 32, 17 LXX). Der Glaube ist mächtiger als alle Dämonen (Matth. 17, 20). In der Mystik haftete der Dualismus an der Hyle — das Urchristentum kennt sie nicht. In Verfolg der dualistischen Weltbeurteilung bildeten sich die Vorstellungen über Wesen und Wirken der Dämonen aus. Eine Fülle des Aberglaubens verband sich mit diesen Lehren, das Zauberwesen, das auch der Hermesmystik nicht fremd ist (vgl. S. 139), hatte hier seine Wurzeln. Zu den folgenreichsten Wirkungen des Christentums gehört es, daß es die Seelenbelastungen der Idololatrie mit einem Schlage grundsätzlich erledigt.

\*

\*

\*

Im Mittelpunkte der Welt steht der Mensch — in dieser Anschauung begegnen sich Mystik und Christentum. Die Lehren der Mystik bewegen sich auch hier in divergierenden Linien. Sie ist durchdrungen von der einzigen Erhabenheit des Menschen. Der Mensch ist das schönste, vollkommenste Wesen, der dritte Gott, die Zierde der Welt, des göttlichen Körpers; er steht kraft seines höheren Wesens über den Tieren; er ist bestimmt, der Betrachter der Werke Gottes zu sein, sein Ziel ist, das Himmlische zu bewundern und anzubeten, ja sich selbst zu vergotten. So ist er „ein sterblicher Gott“, ja mehr als der Gott, der aus der Transzendenz nicht heraustritt, während er Himmlisches und Irdisches umfaßt und Götter schafft nach seinem Bilde<sup>1</sup>.

Nun das Gegenbild: Wie die Welt, die doch als zweiter Gott gepriesen ist, wiederum schlecht ist, so auch der Mensch. „Nichts Gutes auf der Erde, nichts Böses im Himmel.“ „Gott ist gut, der Mensch ist schlecht.“ „Was ist Gott? das unwandel-

1) Vgl. S. 128. Ascl. c. 10 (45, 15). Poim. X 19. 24 f. IV 2.

bare Gute; was der Mensch? das wandelbare Böse“, so formulieren es die *μεγάλα* (Stob. I 275, 21. 277, 17, vgl. S. 113 f.).

Der Grund dieses Widerspruchs liegt in der Beschaffenheit des Menschen. Er besteht aus Leib und Seele. Der Leib ist aus den Elementen gebildet, die letztlich der Hyle, „dem verderbten Teil der Welt“, entstammen, die Seele dagegen ist göttlichen Ursprungs und in der Transszendenz geschaffen und dann erst an den Körper gebunden, ihr Los aber ist vom Schicksal bestimmt. Das ist die Darstellung der Kore und der Rede der Isis (Stobäus I 393, 1. 465, 15, vgl. S. 94. 118). Danach ist denn auch die Seele von niederen Kräften, dem *θυμός* und der *ἐπιθυμία* bestimmt, sie besteht aus einem unvernünftigen und einem vernünftigen Teil (Poim. XII 4. Stob. I 323, 11). Unabhängig davon ist die Auffassung der Seele als Trägerin aller höheren Kräfte, des *λόγος*, des *νοῦς*; sie ist körperlos und in steter Bewegung, sie erfüllt und bewegt alles. Der *νοῦς*, durch den sie am Göttlichen teil hat, wird bald als ihr Wesensbestandteil aufgefaßt, bald als ihr verliehen. Ist letzteres der Fall, so kann er in gutem oder in üblem Sinne beeinflusst werden<sup>1</sup>.

Die Beschaffenheit der Seelen ist je nach ihrer Mischung verschieden abgestuft. An erster Stelle stehen die Seelen der Könige; der König ist daher der letzte der Götter. Ihnen folgen in langer Reihe die gutgearteten Seelen, deren Wert die edle Abstammung verbürgt<sup>2</sup>.

Der Grundgedanke, der diese verschiedenartigen Aussagen zusammenhält, ist die Bestimmtheit der Seele durch ihren Ursprung. Sie ist an ihr anerschaffenes Wesen gebunden. Ihr Ziel aber ist die Befreiung von dem Körper, „dem verachteten und niedrigen Zelte“ (Stob. I 395, 22).

Während die Mystik in immer neuen Ansätzen das Wesen des Menschen zu ergründen sucht, bewegt sich das Urchristentum in volkstümlichen Vorstellungen, die es als Gemeingut über-

1) Vgl. Stob. I 284, 4. 324, 5. Poim. I 21. IV 2. X 16. 24. XI 8 f. XII 8 f. Ascl. 45, 15. 71, 7. 72, 4. — Stob. I 275, 16 f. 22. 277, 17. 321, 29. Poim. X 12. XII 4. S. 31. 43. 51.

2) Stob. I 408, 4. S. 104.

nimmt<sup>1</sup>. Nur Paulus macht eine Ausnahme, aber auch er gibt keine psychologischen Erwägungen, sondern führt die Begriffe als gegebene ein.

Der Mensch ist von Gott geschaffen, also göttlichen Ursprungs (Act. 17, 28). Daher ist der Mann das Bild Gottes (I. Kor. 11, 7) und reiner Kinderfönn ist vorbildlich (Matth. 18, 3). Auch von sich aus weiß der Mensch, was richtig und gut ist (Luk. 12, 57) und freut sich am Geseze Gottes (Röm. 7, 22).

Leib und Seele sind die Bestandteile des Menschen. Die Seele ist die Trägerin des natürlichen Lebens. Die Grundlage ihres Wesens ist „Fleisch und Blut“ (Matth. 16, 17. I. Kor. 15, 50). Leib und Fleisch verhalten sich nicht wie Form und Stoff, sondern wie Werkzeug und Triebkraft. Auch bezeichnet Fleisch, wie im Alten Testament, die natürliche Gesamtbeschaffenheit (Matth. 26, 41. Joh. 1, 13. Jes. 40, 6). Seele und Herz gehören zusammen. Das Herz ist der Siz der Motive, die das Wesen und die Richtung des Willens bestimmen (Matth. 15, 18. 19). Das Gewissen — *συνείδησις*, Paulus hat den Begriff aus der Popularphilosophie übernommen —, dessen Norm das sittliche Selbstbewußtsein ist (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτόν ἐν ταῖς καρδίαις* Röm. 2, 15), gibt das sittliche Werturteil ab über die Handlungen, aber es ist verschieden bestimmbar (I. Kor. 8, 7 f.). Auch auf den natürlichen Takt (*γνώσις*) beruft er sich (I. Kor. 11, 14). Die Seele ist ferner mit Intelligenz ausgestattet. Auch dem Herzen werden Gedanken und Erwägungen zugeschrieben (Luk. 1, 51. Marc. 7, 21). Aber zugleich ist als höchste Kraft der natürlichen Einsicht und als Träger des Lebens das Pneuma genannt (Matth. 26, 41. 27, 50. Luk. 8, 55. Jak. 2, 26. I. Kor. 2, 11. 5, 4. 7, 34. Röm. 8, 16. I. Thess. 5, 23, die einzige Stelle mit bestimmter trichotomischer Fassung). *νοῦς* endlich, die Intelligenz und die Gesinnung (Röm. 7, 25. 14, 5. I. Kor. 1, 10. Phil. 4, 7), die *λογισμοί* (Röm. 2, 15), das *λογίζεσθαι* (Röm. 3, 28. I. Kor. 4, 1) gehören zu den Betätigungen der göttlichen Ausrüstung des Menschen.

---

1) Eine gute Anschauung der populären Psychologie gibt Plutarch, Romulus c. 28, und Hippokrates, Aphorismen VIII 18. Die psychologischen Bestimmungen im Neuen Testament entsprechen überwiegend denen im Alten Testament.

Aber sein Dichten und Trachten ist durchaus von der Sünde bestimmt. Sie herrscht im Menschen und durch den Menschen in der Welt. „Alle sündigten und ermangeln des Ruhms vor Gott“ (Röm. 3, 23). Die Sünde ist grundsätzlich Ungehorsam gegen Gottes Gebot (Röm. 5, 19), Ungehorsam aber ist ein Willensakt. Durch die Sünde ist der Wille zum Guten gelähmt, der Mensch wird der Knecht der Sünde (Röm. 6, 16. 7, 18). Sie beherrscht ihn. In gewissem Sinne entspricht dieser Anschauung der Satz der Mystik: „Das Gute ist freiwillig, das Böse unfreiwillig“ (Stob. I 275, 23), der allerdings ihre Grundgedanken durchbricht; denn alle Handlungen des Menschen sind an seine ihm anerschaffene Natur gebunden. Doch geht die Lehre des Theologen unter den neutestamentlichen Schriftstellern nicht schließlich auch auf Dualismus zurück? Paulus hat einen eigentümlichen Begriff von der *σάρξ*. Er nimmt sie nicht als Bezeichnung des Menschenwesens nach seiner Schwachheit und Hilflosigkeit, sondern als grundsätzlich sündhafte Macht, die unwiderstehlich das bessere Selbst niederkämpft und bindet<sup>1</sup>. Zwar kennt er auch den indifferenten Sinn, der keine Beziehung auf die Sünde hat. Er mahnt zur maßvollen Fürsorge für die *σάρξ* (Röm. 13, 14). „Im Fleische wandeln“ ist nicht gleich mit „nach Fleischesnorm zu Felde ziehen“ (2. Kor. 10, 3), sondern drückt die Lebensführung überhaupt aus (vgl. Phil. 16). Wo er aber die *σάρξ* dem *πνεῦμα*, der von Gott verliehenen Kraft des neuen Lebens, gegenüberstellt, bedeutet sie das sündhafte Wesen des Menschen überhaupt. In welchem Sinne? Ist dasselbe naturhaft gemeint, als Sündensubstanz, oder ist es der Wille zum Sündigen, durch den das Fleisch, d. h. die niederen Triebe den Willen gebunden haben? In der Analyse seiner inneren Erfahrungen (Röm. 7, 12—25) gibt Paulus darauf die Antwort, indem er nach antiker Weise die Seelenbewegungen des einen Ichs personifiziert. So kommt ein dreifaches Ich zum Wort, das Ich, das sich mit der *σάρξ* gleichsetzt, das Ich, das wider die *σάρξ* erfolglos kämpft und in diesem Kampfe seines sittlichen

<sup>1</sup>) Verwandt ist die Art, in der die Stoa, auch Plutarch den Begriff der *σάρξ* bei den Epikureern faßt. Vgl. Meyer-Heinrich, 1. Kor., 8. Aufl., S. 112 (Erfurs zu 2, 12).

Elendes sich voll bewußt wird, und das Ich, das sich über diesen Zwiespalt erhebt, nachdem es Gottes Kraft erfahren hat. Wenn nun dieser innere Zwiespalt durch die Sünde veranlaßt ist, so ist sich der *ἐγώ* bewußt, daß er eben durch die Sünde in Schuld verstrickt ward, daß er sich also die Urheberschaft des heillosen Zustandes zuschreiben muß. Daher ist ihm die *σάρξ* nicht anerschaffene Sündensubstanz, sondern sie ist zur sündhaften Macht geworden durch den Willen des Menschen, der sich von Gott abkehrt. Dadurch wird er, der *σάρκινος*, zum *σαρκικός*, auf das Fleisch gerichtet, oder zum *ψυχικός* (1. Kor. 2, 14); denn die Seele ist an die irdischen Lebensbedingungen gebunden<sup>1</sup>. Faßte Paulus die *σάρξ* im substantiellen Sinne, so würde er *σάρξ* und *σῶμα* nicht unterscheiden, sondern wie die Mystik gleichsetzen. Dagegen erkennt er zwar, daß das *σῶμα* ebenso wie der *νοῦς* von der *σάρξ* beherrscht werden kann (Röm. 6, 6. 7, 24), andererseits aber soll es als Tempel Gottes sich behaupten. Es steht beim Willen, Leib und Geist heilig zu erhalten (1. Kor. 7, 34).

In seinen anthropologischen Aussagen übernimmt Paulus manche Anschauung der Popularphilosophie. Hierzu gehört *συνείδησις* und *φύσις* (S. 189), desgleichen die Unterscheidung des *ἐσω* und *ἐξω ἀνθρώπου* im Sinne von Leib und Seele (Röm. 7, 22. 2. Kor. 4, 16. Eph. 3, 16). Seit Plato ist sie üblich. Aber Paulus zieht nicht die Konsequenzen Platons daraus, dem eben der *ἐξω ἀνθρώπου* der Kerker der Seele ist. Auch *σκήνος* gebraucht Paulus, um den Leib zu bezeichnen: das Zelthaus (2. Kor. 5, 1). Hier trifft er wieder mit der Mystik zusammen, die *σκήνος* und *σκήνωμα* in gleichem Sinne gebraucht wie Pythagoras oder Hippokrates<sup>2</sup>. Ja, auch die gleiche Anschauung scheint hier vorzuliegen, wenn Paulus sagt: „Da wir in diesem Zelte sind, seufzen wir beschwert“ in Sehnsucht nach der ewigen Leiblichkeit, der *οἰκία ἀχειροποίητος, αἰώνιος*, dem *σῶμα πνευματικόν* (2. Kor. 5, 1. 4. 1. Kor. 15, 44). Er kennt die Gebrech-

1) 2. Macc. 4, 37 *ψυχικῶς λυπηθῆναι*.

2) Vgl. S. 79 f. Stob. I 395, 22. 396, 1. Poim. XIII 12, 15. Hipp. Aphorism. VIII 18: *ἀπολιποῦσα ἡ ψυχὴ τὸ τοῦ σώματος σκήνος καὶ τὸ θνητὸν εἶδωλον ἅμα καὶ χολῇ καὶ αἵματι καὶ φλέγματι καὶ σαρκὶ παρόδωκε*.

lichkeit des Leibes, des irdenen Gefäßes (2. Kor. 4, 7). „Fleisch und Blut“, seine Wesensbestandteile, gehören der Erde (1. Kor. 15, 50), ebenso wie „der alte Mensch“, der durch die tägliche innere Erneuerung sich auf den Übergang in die ewige Herrlichkeit rüstet (2. Kor. 4, 16. Röm. 6, 6. Eph. 4, 22). Er wird abgelegt, ausgezogen (Kol. 3, 9), um durch eine pneumatistische Leiblichkeit ersetzt zu werden.

Die volkstümlichen Metaphern des An- und Ausziehens<sup>1</sup>, die Paulus geläufig sind, begegnen auch in dem Vorstellungskreis der Mystik. Auch sie kennt „unsterbliche Leiber“ (Poim. XIII, 3) und die Daseinsform von Seele und Geist veranschaulicht sie sich unter dem Bilde des Gewandes. Was sichtbar ist, hat ein Kleid (*περιβέβληται χιτῶσιν*). Auch die unförperliche Seele hat daher ein Luftgewand, und zwar aus der Luft im Körper. Je nach der Beschaffenheit der Luft ist es durchsichtig oder dunkel (Stob. I 276, 15. 410, 19). Wenn ferner der Mūs vom Körper sich löst, um emporzusteigen in die Transzendenz, zieht sich die Seele auf sich selbst zurück, das Pneuma zieht ein ins Blut, die Seele in das Pneuma, der von seinen Gewändern, dem Pneuma, dem Blut, der Seele, befreite, also rein gewordene Mūs aber, der seiner Natur nach göttlich ist, erhält einen Feuerkörper (Poim. X 16). Die Seele ist übrigens hier, abweichend von der sonstigen Wertung, vom Mūs getrennt. Sonst gilt es für sie, daß sie Mūs oder Dämon wird (vgl. S. 56 f.).

Kennzeichnend ist für die Mystik wie für Paulus das Veranschaulichen der psychologischen Momente durch konkrete Vorstellungen<sup>2</sup>. Aber diese Vorstellungen decken sich nicht, das *σῶμα πύρινον* des Mūs gehört zu seinem Wesen, das *σῶμα πνευματικόν* ist die Frucht einer durch Gott ermöglichten Entwicklung.

1) Schon Homer sagt *ἀναδείην ἐπιειμέρος* (Il. A 148), Jes. 52, 1 *ἐνδύεσθαι ισχύν, δόξαν*. Gut veranschaulicht die Vorstellung Helian, Var. hist. V 9. Er sagt von Aristoteles: *εἰτα ἔξιν περιέβαλετο, ἦν μετὰ ταῦτα ἐκτῆσατο*. Es handelt sich um einen sittlichen Prozeß, die Erarbeitung einer Überzeugung.

2) Es hängt das mit der antiken Weltanschauung zusammen, die den Gegensatz von Geist und Materie nicht zugrunde legt. Leib und Seele verhalten sich wie Äußeres und Inneres. Nach stoischer Lehre ist sowohl die Seele wie das Pneuma körperlich (Stob. II 64, 21. Diog. Laert. VII 1, 156).

Wie das Samenkorn stirbt, um in neuer Gestalt zu erstehen, so erhält der Gläubige, wenn er gestorben ist, von Gott die Daseinsform, die dem Leben in voller Gottgemeinschaft angemessen ist (1. Kor. 15, 37 f.). Das persönliche Fortbestehen ist eben an die dem Zustande entsprechende Lebensform gebunden. Diese ist für den Gläubigen bestimmt durch die Gemeinschaft mit Christus, die durch den Tod nicht aufgehoben wird<sup>1</sup>. Somit bringen die Verdeutlichungen, in denen Paulus die Zukunft des Gläubigen beschreibt, keine Abwandlung seiner psychologischen Grundanschauungen durch äußere Einflüsse. Paulus behauptet keinen metaphysischen Dualismus, sondern einen moralischen, der durch den Willen bestimmt ist.

Daher tritt er ein für die Freiheit des Gläubigen, die in der Kraft, in der Christusgemeinschaft sich zu behaupten, sich auswirkt. Die Freiheit ist keine Gnadengabe, sondern gehört zur geistigen Ausrüstung des Menschen. Es steht bei ihm, sich zu entscheiden, ob er in die Knechtschaft der *σάρξ* oder in den Dienst der Gerechtigkeit eintreten will (Röm. 6, 16. 20). Der Kampf mit der Sünde und der Ruf zur Buße setzen die Freiheit voraus. Der Entschluß ist frei, aber seine Folgen binden<sup>2</sup>. Daher sagt Paulus: „Alles steht mir frei, aber nicht alles frommt“ (1. Kor. 6, 12). „Obwohl ich frei bin in jeder Hinsicht, habe ich mich allen zum Knechte gemacht“ (1. Kor. 9, 19). Als einem Freien wird ihm seine Pflicht zur Notwendigkeit (9, 16—19). Die religiöse Stimmung dieses Freiheitsbegriffs veranschaulicht das Gleichnis von den Talenten (Matth. 25, 14 f.)<sup>3</sup>.

Und die johanneischen Schriften? Den Prolog des Evangeliums (1, 1—18) beherrscht der Gegensatz von *φῶς* und *σκότος*

1) Auch von den *κοινωνοί* gilt, daß sie „allezeit mit dem Herrn sein werden“ (1. Thess. 4, 13—17). *κοινωνᾶν* und *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2. Kor. 5, 8) ist nur verschiedener Ausdruck für die gleiche Anschauung.

2) Zu den stoischen Analogien des paulinischen Freiheitsbegriffs vgl. meine Nachweise in der Theol. Literaturzeitung, 1894, Nr. 8.

3) Hieronymus zu Philem. 14 beantwortet die Frage nach dem Wesen der Freiheit wohl im Sinne des Paulus: Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, deshalb ist er frei. Denn Gott ist freiwillig, nicht gezwungen gut. Deus ideo bonus est quia vult, non quia cogitur. Nihil quippe bonum dici potest, nisi quod ultroneum est.

(*σκότος*) ebenso wie den ersten Traktat des Poimandres, des gleichen sind *λόγος* und *ζωή* hier und dort Hauptbegriffe<sup>1</sup>. Im Poimandres sind Licht und Finsternis dualistisch gefaßt, *λόγος* und *ζωή* sind die schöpferischen Kräfte der Welt. Im Johannesprolog ist der Logos gleichfalls als Werkzeug der Schöpfung bezeichnet, aber die Begriffe Licht, Finsternis, Leben erhalten eine ethische Beziehung und eine geschichtliche Orientierung. Ihre entsprechenden Werte sind Gnade und Wahrheit. Johannes der Täufer und Jesus, der menschengewordene Logos, bringen sie zur Erscheinung und zum Wirken. Darum ist das Licht der bildliche Ausdruck für die Wahrheit; die Finsternis für die Gottlosigkeit. „Im Lichte wandeln“ heißt Gottes Willen in sich zur Herrschaft bringen, denn Gott ist das Licht (1. Joh. 1, 5). Die Probe für den Wandel im Licht ist die Bruderliebe (2, 9). Licht, Liebe, Leben, Wahrheit stehen wider Finsternis, Haß, Tod, Lüge. Wenn es Joh. 3, 6 heißt: „Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch, was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist“, so kann, isoliert betrachtet, dieser Satz auf einen dualistischen Gegensatz führen: zwei Kategorien der Menschheit, durch ihren Ursprung in entgegengesetzter Weise physisch bestimmt. Daß dies aber nicht der Sinn des Ausspruchs ist, zeigt die weitere Begründung. Der Glaube (v. 14), die Liebe zum Licht und das Selbstgericht (v. 16. 19) bestimmen den Platz, den der Mensch im Verhältnis zu Gott einnimmt. Daher ist denn auch der Weg zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit die Entscheidung des Willens (7, 17)<sup>2</sup>.

Ziehen wir das Ergebnis: Die Grundanschauungen vom Wesen des Menschen in der Mystik und im Neuen Testament stehen zueinander im Gegensatz und sind nicht voneinander abzuleiten. Die Mystik trennt Seele und Leib, der Seele schreibt sie höheres Wesen zu, das Christentum faßt Seele und Leib zu-

1) Poim. I 4. 9. 12. 21. *ὁ θεὸς καὶ ὁ πατὴρ φῶς καὶ ζωὴ ἐστίν — ὁ νοῦς ζωὴ καὶ φῶς ἐστίν.* Vgl. S. 32.

2) Zutreffend heißt es in der Katene zu Joh. (II 181, 7) Cramer: *φῶς τῶν ἀνθρώπων οὐ τοιοῦτον αἰσθητὸν φῶς ἦν, ἀλλὰ νοητόν.* 181, 13 *σκοτίαν λέγει ἢ τὸν θάνατον ἢ τὴν πλάνην.* Für diese Orientierung der Begriffe gibt das Alte Testament die Antriebe. Vgl. z. B. Psalm 35 (36), 10 *ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτὶ σου ἐψόμυσθα φῶς.* Jes. 60, 1. 2.

sammen. Gene behauptet anerschaffene Unterschiede der Seele, dieses erklärt die Gleichheit aller vor Gott. Nach jener bestimmt das anerschaffene Wesen das Los des Menschen, nach diesem die Sünde, die einen Willensakt voraussetzt. Die Beurteilung von Welt und Mensch gründet sich in der Mystik auf metaphysischen Dualismus, im Christentum auf den eigenwilligen Abfall von Gott.

\*                      \*

Von der Wertung des Menschen ist die Erlösungslehre bestimmt. Daß der Mensch nicht in seinem natürlichen Zustande verharren darf, wenn er die Vollkommenheit, die seinem höheren Wesen entspricht, erreichen soll, erkennt die Mystik und das Christentum gleicherweise an; die Wege jedoch, die zum Ziel führen, sind ebenso verschieden, wie die Voraussetzungen. Der Mystiker ist gebunden durch seine anerschaffene Natur, der Christ durch die selbstverschuldete Sünde. Der Mystiker sieht sein Ziel in der Vergottung, der Christ in der Heilsgewißheit, die seine Hoffnung auf die volle Gottgemeinschaft begründet und belebt.

Diese Verhältnißbestimmungen sind zu prüfen, denn sie sind zurzeit besonders lebhaft umstritten. Wir fragen zunächst: Hat die Mystik eine Anschauung vom Erlöser, die für die Christologie bestimmend geworden ist?

Grundanschauung der Mystik ist, daß Göttliches in keine organische Verbindung mit Menschlichem treten kann<sup>1</sup>. Porphyrius entzieht sich daher dem Empfänger seiner Offenbarungen, die da bewirken sollen, „daß das Menschengeschlecht durch ihren Verkünder von Gott gerettet werde“ (I 26. 27). Die Rettung erfolgt also durch Mitteilung der Gnosis (S. 168). Indem diese die Geheimnisse des Weltwesens enthüllt, führt sie den mannweiblichen Urmenschen ein, den wesenhaften Menschen (*οὐσιώδης ἀνθρωπος*), der mit aller Macht ausgestattet ist und daher auch die Macht der Planetenwelt zu durchbrechen vermag. So gesellt er

<sup>1</sup>) Der klassische Begründer dieser Anschauung ist Plato, vgl. Sympos. 203<sup>a</sup>. Philo formuliert sie (*Quis rerum divinarum haeres* c. 53, 265 = III 60, 19 Cohn-Wendland): *Θεὸς οὐκ ἔστιν ἰσχυρὸν ἀθανάτῳ συνουκῆσαι*. Spinoza bringt sie in dem berühmten Satz: *Finitum non est capax infiniti*.

sich in Liebe der unteren Natur und erzeugt mit ihr das Doppelwesen Mensch (S. 20 f. Poim. I 12—15). Dieser Urmensch hat mit der Erlösung seines Geschöpfes nichts zu tun. Aber unvermittelt wird neben ihm noch ein zweiter Mensch eingeführt, „das Kind Gottes, der eine Mensch durch Gottes Willen“ (Poim. XIII 4). Dieser ist der Urheber der Wiedergeburt, dem Anbetung gezollt wird wie „dem Herrn, dem Vater, dem Einzigen und Einen“, von dem „der Eine“ stammt (Poim. V 2). Hier ist also die Erlösung auf einen Mittler zurückgeführt<sup>1</sup>.

Steht die Christologie des Neuen Testaments unter dem Einfluß der Gott-Anthroposlehre der Mystik? In einem Sage, den Paulus aus dem Gemeindeschreiben der Korinther anführt, scheint dafür eine Bestätigung gegeben: „Wir haben einen Gott, den Vater, von dem das All und wir zu ihm, und einen Herrn Jesus Christus, durch den das All und wir durch ihn“ (1. Kor. 8, 6). Paulus eignet sich dies Wort grundsätzlich an. Hat er damit Jesus Christus von dem geschichtlichen Grunde der evangelischen Verkündigung losgelöst und einen Kyriuskult an dessen Stelle gesetzt, der einen Gott *ἑνθρονος* aus dem ethnischen Religionswesen übernimmt? Wenn Reitzensteins Deutung (Hellenistische Mysterienrel. S. 195 f.) von 2. Kor. 5, 16 zuträfe, so wäre das der Fall. Der Sinn des Ausspruchs soll sein: „Angenommen selbst, ich habe dem Christus in seiner menschlichen Zeit (oder als Mensch) nahegestanden — ich kenne ihn jetzt nicht mehr.“ Er wolle also nicht ein *μαθητής* sein, wie die Apostel. „Eine menschliche Neigung, sei es auch zu der Person eines menschengewordenen Gottes, ist für Paulus nicht religiös.“ Er verzichte daher auf jede menschliche Überlieferung. Wirklich? Führt er doch die Antithese v. 16 mit dem Bekenntnis ein: „Die Liebe zu Christus drängt uns“ (v. 14). Er kennt den Herrn nach seiner Güte und Lindigkeit (2. Kor. 10, 1). Und worüber wird er sich wohl mit Petrus in Jerusalem während der vierzehn Tage seines Aufenthalts unterhalten haben (Gal. 1, 18)? Woher hat er die Kenntnis von den Einsetzungsworten des Abendmahls: „In der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot“ (1. Kor.

1) Allein in den Traktaten des Poimandres findet sich diese Idee, die übrigen Hermesstücke haben sie nicht.

11, 23)? Woher ist er über die Erscheinungen des Auferstandenen unterrichtet und über die ihnen vorausgehenden Ereignisse (1. Kor. 15, 1 f.)? Wenn er den Galatern den Gekreuzigten vor Augen malt (Gal. 3, 1) und als Kern seines Evangeliums das Wort vom Kreuz nennt (1. Kor. 1, 18), so bewegt er sich in lebensvollen Anschauungen. So dürfte es wohl dabei bleiben, daß die Versicherung: „Wir kennen von nun ab niemand nach Fleischesnorm“ nicht den *κύριος Ἰησοῦς* von dem geschichtlichen Jesus lostrennen will. Er sagt vielmehr, daß das Bekenntnis zum erhöhten Herrn entscheidend ist für die Heilsgewißheit<sup>1</sup>. Dieses Bekenntnis erwächst aber aus dem Erleben des menschgewordenen und auferstandenen Christus (Gal. 4, 4. Röm. 1, 3. 4), dessen Gehorsam der Grund ist für seine Erlösung (Phil. 2, 5 f.). Wenn Paulus *κύριος* und *πνεῦμα* gleichsetzt (2. Kor. 3, 17), so verflüchtigt er mit nichts Jesus in eine Abstraktion (Bouffet, *Kyrios Christos*, S. 143), sondern er verkündet Jesus als den Herrn, der „den Geist ohne Maß“ in sich trägt (Joh. 3, 34) und dessen Wirkungen auf die Gläubigen gleich den Wirkungen des Gottesgeistes sind (1. Kor. 12, 4—6. 11). Wie konkret er das Wesen des Herrn bestimmt, beweist die Orientierung über die Tragweite seines Werkes an dem Gegensatz von dem ersten und zweiten Adam. Soweit die Folgen der Sünde des ersten Menschen reichen, so weit reicht die Kraft der Erlösung durch Christus (Röm. 5, 12 f.). „Der erste Mensch, Adam, ward zur lebendigen Seele, wie die Schrift sagt (Gen. 2, 7), der letzte Adam zum lebensschaffenden Geiste“ (1. Kor. 15, 45). Das ist ein Schriftbeleg, der sich nicht „als Ergänzung in ein vorhandenes mystisches System einschiebt“ — ein solches System ist nicht vorhanden! —, sondern es entspricht der Methode des Paulus, im Alten Testament die Belege für seine Lehraussagen zu suchen.

Und eben aus dieser Quelle ist das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn entsprungen. Es ist richtig, daß der Kyriosglaube über den Messiasglauben hinausreicht. Er lag in der Konsequenz der Heidenmission. Dem Nichtjuden blieb Christus = Messias

1) Die Formulierung des Gegensatzes ist durch das Messiasbild des Spätjudentums veranlaßt, das er als Christenverfolger in sich trug und für das seine Gegner in Korinth eingetreten sein dürften. Daher sagt er auch *Χριστός*, nicht *Ἰησοῦς*.

ein Fremdwort, woher es auch nicht bloß als Amtsbezeichnung, sondern auch als Eigennamen gebraucht wird. Aber die Reime der christologischen Aussagen, die sich in dem Kyriosnamen zusammenfassen, liegen nächst Ps. 2, 7 vor allem in Ps. 110. Beide Psalmen preisen die Herrschaft des Gottgesandten über alle Feinde. Die Beziehungen auf Ps. 110 durchwirken die christologischen Bestimmungen: „Der Herr hat gesagt zu meinem Herren“. „Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks.“ Jesus beruft sich auf ihn, weil er nicht in der Abstammung von David die Beglaubigung seiner Sendung anerkennt (Matth. 22, 44 f.). Aus ihm stammt die Verkündigung von dem Sitzen zur Rechten Gottes (Matth. 26, 64). Auf ihn beruft sich Petrus in der Deutung des Pfingstwunders (Act. 2, 34 f.). Er gibt Paulus den Einschlag für die Schilderung der Christusherrschaft (I. Kor. 15, 25).

Den tiefsten Einblick in die Entwicklung der christologischen Metaphysik gewährt der Hebräerbrief. Für die Begründung des hohenpriesterlichen Königtums Jesu dient ihm die typische Auslegung des 110. Psalmes, für die Wertung von Jesu Werk als dem neuen Bund Gottes mit den Gläubigen Jerem. 31, 31—34<sup>1</sup>. Auf das innigste verbindet er Hinweise auf Jesu Wandel und Wirken mit dem Bekenntnis zum Gottessohn: *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (4, 14). Jesus gehört zu dem Stamme Juda (7, 14). Gefreuzigt ist er außerhalb der Tore Jerusalems (13, 12). Er hat als Mensch mit den Versuchungen erfolgreich gekämpft, um die Schwachheit derer, die er erlöste, mitzuerleben (2, 18. 4, 15). Ergreifend wird Jesu Gebetsringen um Befreiung von der Todesfurcht geschildert. Es entspricht unbeschadet einer abweichenden Einzelheit dem Gebetskampf auf Gethsemane (5, 7—9. Matth. 26, 38)<sup>2</sup>. Die Summe dieser Erinnerungen an Jesu erfolgreichen Leidensweg zieht der Satz: „Gehorsam lernte er von dem, was er litt.“ So bewährt er sich durch seinen Kreuzestod als der Führer und Vollender des Glaubens, der den Seinen zugleich

1) Vgl. fürs erste Hebr. 1, 13. 5, 6. 7, 17. 21. 10, 12. 12, 2, für das zweite 8, 8. 10, 16.

2) *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς* ist dem Hebr. eigen. Er hat eine selbständige Überlieferung.

Erlöser und Vorbild ist (12, 2. 3). Es ist daher schwerlich „kritiklos“, wenn die Anschauung vertreten wird, daß der Eindruck des geschichtlichen Jesus dazu geführt hat, ihn als Gottessohn (3, 6) und als ewigen Hohenpriester zu verkündigen. Aber noch mehr. In der kunstvollen Periode, die der Brief eröffnet (1, 1—4), wird Jesu Verhältnis zu Gott, seine Präexistenz, seine Wirkung als Schöpfer, endlich seine Sühne kurz dargelegt. Löst sich nun diese Christologie nicht vollständig los von dem geschichtlichen Jesus und steht unter mystischem Einfluß? Mit nichten! Hier sind vielmehr die Aussagen von der Weisheit Gottes, ihrem Wesen, ihrer Schöpferkraft maßgebend (Prov. 8. Sap. 7. Sir. 24), die den schriftkundigen Männern vertraut waren und an denen auch Philo seine Logoslehre orientiert hat. Nur die Erwähnung des *κρητισμός* (1, 3) geht darüber hinaus. Das Recht, die vorzeitliche Weisheit auf den geschichtlichen Jesus zu übertragen, wird nicht nur in dem Eindruck seines Werks, sondern noch mehr in Glauben an seine Auferstehung und Erhöhung gefunden. Die nächsten Quellpunkte aber bleiben die Selbstzeugnisse Jesu, in denen er als Verkünder und Darbieter des Gottesreichs den Seinen seine ewige Gegenwart versichert (Matth. 18, 20. 10, 40) und seinen Tod als eine Befreiungstat wertet (20, 28), deren Bedeutung aus der Prophetie klar gemacht wird (Luk. 24, 26 f.). Die sittliche Voraussetzung für diese einzige Bedeutung des Todes Jesu ist sein Gehorsam gegen Gott<sup>1</sup>. Wie trifft hier sein Selbstzeugnis mit den Urteilen des Paulus (Phil. 2, 5 f.) und des Heträerbriefs (5, 7—9) zusammen. Die religiöse Kategorie aber, unter der dieser Gehorsam Jesu nach seinem spezifischen Werte verdeutlicht wird, ist die des Opfers, das Gott von ihm dargebracht wird.

Hiermit setzt eine neue Wendung ein: das Opfer des Sohnes, der für die Sünden der Menschheit gehorsam in den Tod geht, ist im letzten Grunde eine Veranstaltung Gottes, der die Liebe ist. „Gott hat des eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern hat

<sup>1</sup>) Diese Aussprüche Jesu vermag ich nicht als Formulierungen der „Jüngertheologie“ oder der „Gemeindetheologie“ zu erklären; sie erklären vielmehr die Tatsache, daß die Jünger, denen Jesus in seinem irdischen Wandel ein Geheimnis war, im Lichte des Auferstehungsglauben solche Worte richtig verstanden.

ihn für uns alle dahingegeben“ (Röm. 8, 32). Im Tode des Sohnes beweist Gott seine Liebe gegen die Sünder (Röm. 5, 8, vgl. 2. Kor. 5, 14. 15. Eph. 5, 2). Aus der Opferidee entwickelt sich des Paulus Lehre von der Freisprechung des Sünders, die Rechtfertigungslehre (Röm. 3, 21 f.), und die von der Versöhnung des Sünders mit Gott (2. Kor. 5, 18 f.), die ihren Abschluß in der Erlösung findet (Röm. 3, 24. 25. Kol. 1, 14), die Verkündigung des Triumphes Jesu am Kreuz, in dem er alles beseitigt und besiegt, was von Gott trennt (Kol. 2, 15). Desgleichen versteht sich von hier aus die Lehre von dem göttlichen Heilsratschluß, die mit den mystischen Theorien vom Schicksal und von der Vorsehung nichts zu tun hat (vgl. S. 183). Unzweideutig erhellt dies aus der Hauptstelle Röm. 8, 29. 30. In einer Kette von Begriffen werden hier die objektiven Sicherungen der Heilsgewißheit aufgezählt: *προγινώσκειν, προορρίζειν, καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν*. Wird *προγινώσκειν*, das die Reihe eröffnet, unterschlagen, so kann die Aussage rein deterministisch aufgefaßt werden; aber eben dies Zuvorerkennen Gottes sagt, daß Gott seine Gnade nicht schicksalsmäßig den Menschen darbietet, sondern allein denen, die dem Rufe seines Sohnes folgen<sup>1</sup>. In diesen Darlegungen zeigt sich die Eigenart des Christentums. Der ganze Begriffskreis der christlichen Erlösungslehre ist der Mystik fremd.

Dies gilt auch für die johanneischen Schriften, obwohl deren Sprachgebrauch zahlreiche Parallelen mit dem mystischen hat. Denn ihre Fortführung der christologischen Ansätze gründet sich auf Selbstzeugnisse Jesu in der synoptischen Überlieferung, wie sie durch die Rücksicht auf die hellenistischen Christen, für die sie bestimmt sind, geboten war. Die Gesamtanschauung von dem Werke Jesu und seinen Folgen ist in klassischer Kürze Joh. 3, 16 und 1. Joh. 4, 9 gegeben: Jesu Sendung und Tod, ein Liebeserweis Gottes an die sündhafte Menschheit. Der Beweggrund Jesu für seinen Gehorsam gegen Gott (14, 31) ist die Liebe zu den Seinen, für die er sein Leben einsetzt (10, 15—18. 13, 1). Seine Gottgemeinschaft umschreibt er im Sinne von Matth. 11, 27 als Verwirklichung der göttlichen Absichten auf Grund dessen,

<sup>1</sup>) Die gleichen Anschauungen über das Opfer Jesu führt in eigentümlicher Begründung Hebr. 9. 10, 1—18 aus.

was er von Gott hört und was ihm der Vater zeigt (Joh. 5, 19. 20)<sup>1</sup>. Sie wird veranschaulicht durch das an den Jakobs-  
traum anklingende Bild von dem Hinauf- und Herabsteigen der  
Engel zu dem Menschensohn (I, 51. Gen. 28, 12). Dieses Bild  
entspricht der Aussage von dem Hinauf- und Herabsteigen des  
Menschensohnes, der im Himmel ist (3, 13). Auch so wird nur  
sein Verkehr mit Gott auf Grund der ständigen Gottgemeinschaft  
umschrieben<sup>2</sup>. Sein gottgleiches Wirken beruht auf der bewußten  
Unterordnung unter den Willen des sich ihm stetig offenbarenden  
Gottes, denn „nicht vermag der Sohn etwas selbständig (*ἄφ’  
ἑαυτοῦ*) zu vollbringen“. Worauf aber sein Wirken abzielt, be-  
stimmen die Abschiedsreden. Nicht Vergottung verheißt er den  
Seinen, sondern Behütung (17, 15), wenn sie seinen Weisungen  
folgen (*τὰς ἐντολὰς τηρεῖν* 15, 10). Dann bleiben sie in seiner  
Liebe oder in ihm, denn seine Worte bleiben in ihnen (15, 7).  
Indem sie ihn als „den Weg, die Wahrheit und das Leben“  
(14, 6) erkennen, verbürgt er ihnen die ständige Gemeinschaft in  
der Bruderliebe (17, 11). In dieser Gemeinschaft sind keine  
enthusiastischen Elemente wirksam. Im *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* liegt  
die zusammenhaltende Kraft. Der erste Johannesbrief bestätigt  
und erweitert diesen Gedanken.

Aber bringt nicht der Prolog des Evangeliums (I, 1—18)  
einen anderen Schwerpunkt und fordert er nicht eine christo-  
logische Anschauung, in welcher „der Christusmythus die Historie  
entthronen will“ (Bouffet a. a. O. S. 192)? Zwar nicht als  
*κύριος* wird Jesus hier eingeführt, auch nicht als *σοφία*, sondern  
als *λογος*. Diese veranschaulichende Kategorie ist wohl aus der  
gleichen Quelle übernommen, aus der Philo seine Logoslehre ge-  
schöpft hat. Seit Heraklit gehört der Logosbegriff zur philo-  
sophischen Weltanschauung der Griechen und war volkstümlich  
geworden<sup>3</sup>. Wie nahe lag es daher, die Weltstellung und ewige

1) Zu *δεικνύειν*, das auch ein Mysterienausdruck ist, vgl. LXX Num. 23, 3:  
*ῥῆμα δὲ ἐάν μοι δέλῃ ἀναγγεῖν σοι*. Ezch. 11, 25: *λόγους τοῦ κυρίου οὐς  
ἔδειξέ μοι*.

2) Ganz mythisch dagegen ist der Aufstieg des mystischen Offenbarungs-  
gottes beschrieben. Er entschwindet in die Transzendenz, sobald er seine Ge-  
heimweisheit überliefert hat (Poim. I 27, XIII 7).

3) Vgl. oben S. 34 A. 1.

Bedeutung Jesu griechischen Christen durch den Logosbegriff zu veranschaulichen als den Inbegriff aller Gottesoffenbarung. Zugleich aber verläßt der Prolog den griechischen Boden mit dem Satz: „Der Logos ward Mensch“ (I, 14). Damit durchbricht er die Grundanschauung der Mystik, die auch Philo teilt, daß Göttliches und Menschliches keine Einheit bilden können (S. 195, 1), und führt den Logos ein in die Geschichte Jesu, und zwar als hellenischen Orientierungsbegriff, der das Bekenntnis zum auf-erstandenen und erhöhten Herrn den Griechen verdeutlicht. Daher steht der Begriff gewissermaßen an der Pforte zum Evangelium, das ihn sonst nicht verwendet. Die mystischen Aussagen haben ihm dazu keinen Anstoß gegeben, denn ihr Logosbegriff ist nicht fest umgrenzt (S. 32 f.). Und eben diese Verbindung der ideellen Anschauung mit dem geschichtlichen Jesus tritt bestimmt ins Licht in den Verhältnissebestimmungen, Jesu Verhältnis zur Prophetie (I, 6. 15) und zum Gesetz (I, 17), welche die Richtpunkte für die im Evangelium berichteten Auseinandersetzungen mit den Vertretern des Judentums geben<sup>1</sup>. Es steht wie bei Paulus. Die Christologie erwächst aus der lebendigen Anschauung vom Werke Jesu und orientiert sich zugleich am Alten Testament. Zu einem Gott *ἀνθρώπος* wird Jesus nicht umgedeutet. Mit Recht sagt die Katene (II 179, 13 Cramer) in der Erklärung des Prologs: τοῦτο δὲ γάρμεν οὐ λήγοντες τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.

\*

\*

\*

Wenn anerkannt wird, daß die christologischen Anschauungen unabhängig von der Mystik sich gebildet und daß übereinstimmende Charakterisierungen wie *μονογενής*<sup>2</sup>, *σωτήρ*, *λόγος* einen neuen Inhalt erhalten haben, so fragt es sich weiter, ob das gleiche Verhältnis bei der Erlösungslehre obwaltet.

1) Die Art, wie Sir. 24, 8 das Wirken der σοφία mit der Geschichte Israels verbindet, bietet eine national bedingte Parallele: „Da befahl mir der Schöpfer von allem . . . In Jakob schlage dein Bett auf und in Israel sollst du dein Erbe haben.“ Aber σοφία bleibt eine Personifikation.

2) Von der Weisheit heißt es Sap. 7, 22: ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα . . . *μονογενές*.

Die Mystik benutzt für den Heilszweck den Terminus Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*), der im neutestamentlichen Sprachgebrauch nur Tit. 3, 5 in analoger Beziehung vorkommt (vgl. S. 26 f.). Ausführlich handelt von ihr Poim. IV. XIII, sonst tritt dieser Vorstellungskreis zurück.

Die Wiedergeburt erfolgt aus der Saat des wahrhaften Guten, sie vollzieht sich durch die Begabung mit dem Nûs, der den Mysten löstrennt von der Erdenknechtschaft und ihn vergottet. Sie bewirkt also nicht nur eine Erneuerung der Daseinsbedingungen, sondern vielmehr die Verwandlung der Wesenheit selbst. Sie ist ein Verwandlungswunder. Um sie zu erleben, muß der Myste sich frei machen von dem „Betrug der Welt“. Dann erst erhebt er sich zur Vergottung. Er ist seiner anerschaffenen Natur nach ein zwiespältiges Doppelwesen. Erst die Wiedergeburt hebt diesen Zwiespalt auf<sup>1</sup>.

Wie einen sakramentalen Akt beschreibt der vierte Traktat des Poimandres den Vorgang. Hermes hat das große Mischgefäß mit Nûs gefüllt und es dem Herold übergeben, der an die Herzen der Menschen die Botschaft richtet: „Tauche dich ein — an das Herz richtet sich die Botschaft — wenn du's vermagst, in dies Mischgefäß, da du glaubst, daß du emporsteigen wirst zu dem, der hinuntergeschickt hat das Mischgefäß, da du erkennst, wozu du geboren bist.“ Die Wiedergeburt also ist die Begabung des Mysten mit der Gnosis, die ihn vollkommen macht (vgl. S. 44). Der dreizehnte Traktat führt weiter aus, was diese Gnosis bewirkt: sie führt zu einem intellektuellen Pantheismus. Der Wiedergeborene ist „nicht mehr, was er war, er ist im Nûs geboren“, er erhält einen unsterblichen Körper, er ist überall durch die intellektuelle Wirkung der Kräfte, welche die Welt durchwirken, er ist überall. Daher sagt Hermes zu Tat: „Oder weißt du nicht, daß du als Gott geboren bist und Kind des Einen wie ich?“ (XIII 14). Und Tat bekennt: „Vater, ich sehe das All und mich in dem Nûs“ (XIII 13).

Ist auch die christliche Erlösungslehre von Paulus, Johannes und im 1. Petr. zu einem Verwandlungswunder gemacht, so daß

1) Diese Theorie berücksichtigt nicht die sonstigen Bestimmungen des Nûs als Bestandteil der Seele, vgl. S. 51.

die Vergottung des Gläubigen ihr Ziel ist? Das träfe zu, wenn z. B. Röm. 6, 1—11 die Erwartung eines Lebens als Gott ausgesprochen und wenn die Aussagen des Paulus über seine Christusgemeinschaft aus dem Kultus des Kyrios herausgewachsen wären<sup>1</sup>.

Als Beweisstücke für diese Auffassung kommen eine Reihe von Aussprüchen in Betracht, die allerdings aus dem Zusammenhange gerissen mit der Hermesmystik sich zu decken scheinen, wenn auch der Terminus *παλιγγενεσία* fehlt. In volkstümlicher Form bietet sie der 1. Petr., Paulus bringt sie wie Johannes in lehrhafter Darlegung, Paulus mehr entwickelnd, Johannes axiomatisch.

1. Petr. I, 3 wird Gott gepriesen, „der uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung“. *ἀναγεννᾶν* ist der Terminus. Wie das zu verstehen ist, sagt I, 23. Grund der Wiedergeburt ist nicht vergänglicher Same (*σπορὰ φθαρτῆ*), sondern unvergänglicher, der da Wurzel schlägt und Frucht bringt „durch das lebendige und bleibende Gotteswort“. „Dieses aber, wie unter Heranziehung von Jes. 40, 6 gesagt wird, ist das Wort, das da euch als Frohbotschaft verkündigt ist“. Der bildliche Ausdruck für dies Lebenswort *λογικὸν γάλα* 2, 2 ist durch die Erinnerung an Jesu Wort von der Vorbildlichkeit des Kindes veranlaßt (Matth. 18, 3). Es auf den Logos zu beziehen als *γεννησιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας* (Poim. XIII 4), „das vom Logos vermittelte Wort“, ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Das Petruswort faßt ins Kurze, was Röm. 10, 12—18 über die Wirkungen des Gotteswortes und den Weg zur Heilsgewißheit ausführt<sup>2</sup>.

Paulus betont nachdrücklichst den Gegensatz der Sündensnechtschaft und der Gottesgewißheit: „Ist jemand in Christus, so ist er ein neu Geschöpf; das Alte ist vergangen, siehe es ward neu“ (2. Kor. 5, 17). Für den Übergang in das neue Leben gebraucht er verschiedene Ausdrücke zur Veranschaulichung: ἀπο-

1) Vgl. Reizenstein, Hellenist. Mysterienrel., S. 102. Bouffet, Kyrios Christos, S. 148.

2) Daß Jak. 1, 18 *ἀπεκύρωσεν* nicht im Sinne einer Emanation steht, wie z. B. Poim. I 16, ist durch die nähere Bestimmung *λόγῳ ἀληθείας* gefordert. Vgl. S. 33 A. 2.

θανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ, βαπτισθῆναι εἰς τὸν θάνατον Ἰησοῦ (Röm. 6, 2. 3), μεταμορφοῦσθαι (2. Kor. 3, 18), συνταφῆναι, συνεγερθῆναι (τῷ Ἰησοῦ Kol. 2, 12), συναποθανεῖν (Kol. 3, 3). Will Paulus damit ein mystisches Verwandlungswunder beschreiben?

Für Röm. 6, 1—11 ist zu beachten, daß er seine Aussagen als persönliche Erfahrungen des Gläubigen orientiert, kraft dessen die Sünde keine Macht über ihn hat. Er beruft sich deshalb auf den Gemeindebrauch der Taufe (v. 3 ἡ ἀγνοεῖτε), um deren Bedeutung klarzulegen. Die Einsicht der Leser soll ihm zustimmen: wir erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ist mit Christus (v. 6), wir glauben (v. 8), . . . erachtet (λογίζεσθε) euch tot für die Sünde und lebend für Gott in Christus Jesus (v. 11). Wie bewirkt das die Taufe? Sie ist eine Gleichgestalt (ὁμοίωμα) des Todes Jesu — in diese Gleichgestalt ist der Gläubige eingepflanzt, damit er die Kraft gewinne, in Neuheit des Lebens zu wandeln (v. 4. 5). Nicht also die Taufe als Verwandlungssakt, indem der Gläubige mystisch eingetaucht wird in den Tod Christi, bewirkt die Erneuerung des Lebens, sondern durch die Beziehung auf den Tod Christi veranschaulicht sich der Gläubige die innere Erneuerung, die ihm die Waffen der Gerechtigkeit zum wirksamen Kampf gegen die Sünde gewährt (6, 12 f.). Es handelt sich um die Beleuchtung einer religiös-sittlichen Erfahrung.

Nicht anders ist es zu verstehen, wenn Paulus als Gegenbild des Moses mit dem verhüllten Angesicht die Herrlichkeit der christlichen Freiheit preist (2. Kor. 3, 12—18). Mit unverhülltem Antlitz nimmt der Gläubige die Herrlichkeit des Herrn, der da Geist ist, auf und strahlt sie in seinem Wandel zurück. Das ist eine innere Metamorphose, denn die Wirkungen des Geistes sind nicht gleich den Sonnenstrahlen. In kraftvollen Bildern werden die Wirkungen der Nachfolge Jesu beschrieben. Dem entspricht die Forderung, sich zu verwandeln durch Erneuerung der Gesinnung (Röm. 12, 2) und das Fleisch als Sündenträger zu kreuzigen samt den Leidenschaften und Begierden (Gal. 5, 24). Hier sind Leistungen des Willens gefordert, die sich ohne mystische Gebundenheit vollziehen. Demgemäß bestimmt der Kolosserbrief (1, 28) den ἀνθρωπος τέλειος. Nicht durch Verwandlungszauber,

sondern durch Ermahnung und Belehrung gründet er sich auf Christus. Die christliche Gesinnung wird durch folgende Synonyme umschrieben: Jesus Christus den Herrn empfangen (*παράλαβάνειν*) — in Christus wandeln — im Glauben fest werden gemäß der Belehrung (Kol. 2, 6. 7). Die Wirkung der Taufe, der geistigen (nicht mit Händen gemachten) Beschneidung, die durch Mitbegrabenwerden und Mitauferstehen mit Christus verdeutlicht wird, hängt an dem Glauben (2, 11 f.). Eine Willenstat ist ferner das „Ausziehen des alten Menschen mit seinen Leistungen und das Anziehen des neuen, des erneuerten zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat“ (3, 9 f.)<sup>1</sup>.

Zwei Aussagen des Apostels geben einen klaren Aufschluß über die Bewertung seiner Gemeinschaft mit Christus, Röm. 14, 7—9 und Gal. 2, 20. Die erste zeigt, wie sich Leben und Tod in der Nachfolge Christi, des allezeit gegenwärtigen, vollzieht. Die zweite gibt zuerst die Formel für das neue Leben des Christen: der alte Mensch ist seiner Kraft beraubt, es herrscht der lebendige Christus als Kraft im neuen Menschen. Wie ist das zu verstehen? Paulus führt ja sein Leben unter den irdischen Lebensbedingungen. Da schlägt der Glaube die Brücke zwischen der irdischen Unvollkommenheit, ihren Leiden und Kämpfen, und der Heilsgewißheit, die sich aus der inneren Erfahrung nährt: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich hingegeben hat mir zu gut.“ Ist dies Wort ein „zögerndes Zugeständnis“? Es ist vielmehr eine Sicherung der inneren Erfahrung vor enthusiastischen Irrtümern und erklärt, was er unter *εἶναι ἐν Χριστῷ* versteht. Und so führt Paulus als Knecht des Herrn Jesus Christus nicht ein zwiegespaltenes Doppelleben, jetzt schwacher Mensch, dann vergotteter Ekstatischer, sondern er lebt in der Einheit des Selbstbewußtseins, indem er „im Geiste wandelt“. Das Pneuma bewirkt nicht eine Zerspaltung der Persönlichkeit, sondern erschließt dem Gläubigen durch Christus den Zugang zu

1) Zum Bilde des Anziehens vgl. S. 192. Christus anziehen (Röm. 13, 14. Gal. 3, 27), Barmherzigkeit, Güte, Demut, Lindigkeit, Langmut anziehen (Kol. 3, 12), die Waffen des Lichts anziehen (Röm. 13, 12, vgl. 1. Thess. 5. 8. Eph. 6, 11 f.) sind gleichwertige Bezeichnungen innerer Erlebnisse.

Gott (Röm. 5, 1) und formt den neuen Menschen, der als solcher „im Fleisch“, aber nicht „nach Fleischesnorm“ lebt (2. Kor. 10, 3, vgl. S. 190). Daher weiß Paulus, daß er nicht im „Wordensein, sondern im Werden“ seine Erneuerung durch Christus behauptet. Ergreifend schildert er im Philipperbrief (3, 12 f.) diesen Zustand seines inneren Lebens: „Nicht daß ich es ergriffen hätte oder schon vollendet bin, ich jage aber nach (ich ringe darum, *διώκω*), daß ich es ergreife, weil ich auch ergriffen ward von Christus Jesus.“ *διώκειν* — hier ein gewaltiges Stimmungswort!

In den johanneischen Schriften stehen die Aussagen über die Neugeburt unter der Gesamtanschauung: „So viele ihn (den Logos) aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen glauben“ (Joh. 1, 12). Die Vollmacht (*ἐξουσία*) setzt Willensentscheidung voraus. Der Wille weckt den Glauben. Fügt sich dem die Forderung: „Ihr müßt von oben her geboren werden“ (3, 3. 7)<sup>1</sup>? Sie wird verdeutlicht durch die Wendung: von Wasser und Geist her (v. 5), vom Geist her (v. 8) geboren werden. Der Vorgang wird durch seine Wirkungen als Tatsache erkannt, sein Ursprung verhüllt sich im Geheimnis (v. 8). Seine Frucht ist das Schauen oder der Eintritt in das Gottesreich (v. 3. 5). Parallel geht damit 1. Joh. 3, 2: „Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch ist nicht kund geworden, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es kund geworden sein wird, wir ihm (dem Vater) ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden wie er ist.“ Dies ist die Hoffnung des Gläubigen (v. 3). Bedeutet nun das *ἄνωθεν* (= *ἐξ οὐρανοῦ*) *γεννηθῆναι* eine mystische Verwandlung und ist von den Reichsgenossen, die eben Gotteskinder sind, „eine Vergottung durch Gottschauen“ ausgesagt? Vielmehr ist die Geburt von oben her Ausdruck der Kraftwirkung des Pneuma, welche den Gläubigen zum Selbstgericht führt (3, 18). Seine Erneuerung ist ein Gottesgeschenk (4, 10), geradeso wie die Weisheit, die von oben herniederkommt als Inbegriff aller christlichen Tugenden (Jak. 3, 15 f.). Daß

1) Nonnos umschreibt den Vorgang durch *ἄσπορος ἀρχή, ἀντίτυπον μίμημα γυναικείου τοκετοῦ*.

aber das Schauen Gottes nichts zu tun hat mit der ekstatischen Vergottung des Mystikers, beweist seine Wertung als Gegenstand der Hoffnung.

Überhaupt fehlt im Evangelium und den Briefen des Johannes jede Beziehung auf die Ekstase. Der Fürsprecher (*παράκλητος*), der heilige Geist, den der Vater sendet im Namen Jesu, leitet die Jünger nicht durch Visionen und Verzückungen, sondern durch Lehren und Erinnern an Jesu Worte, durch sein Zeugnis von ihm, in alle Wahrheit (I 4, 26. I 5, 26. I 6, 13). Daher sind die Jünger rein um des Wortes willen, das Jesus zu ihnen geredet hat (I 5, 3). Wenn ferner von den Gläubigen ausgesagt wird: „Ihr habt das Christma von dem Heiligen und kennet es alle“ (I. Joh. 2, 20, vgl. v. 27), so liegt darin der Unterschied von den *ἀντίχριστοι*, den vom Glauben Abgefallenen. Der Ausdruck geht nicht auf eine naturhafte Begabung, sondern ist gemäß Lukas 4, 18 (Jes. 61, 1. 2. 58, 6) zu verstehen von der Erwählung und Ausrüstung des Gläubigen durch Gott. Er ist ein *θεοδιδάκτος* zur Betätigung der Bruderliebe (I. Thess. 4, 9, vgl. Jerem. 31, 33. 34). Und in welchem Sinne wird das Unvermögen zum Sündigen von ihm ausgesagt? *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν* heißt es I. Joh. 3, 9, nicht *ἀναμάρτυτος ἐστι*. Der Grund dafür: *ὅτι τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*.

Hier allein kommt der Ausdruck *πνεῦμα* zur Charakteristik der Ausstattung des Gläubigen mit Gotteskraft vor (3, 23. 24), also in ähnlichem Sinne wie *σπορά ἀφ' ὧν* (I. Petr. 1, 23). Ebenso wie *φῶς* und *σκότος* gehört *πνεῦμα* zu den lebendigen Worten, die zu beziehungsreicher bildlicher Verwendung aufordern. Der Eindruck des Keimens und Wachsens mutet an wie ein wunderbares Geheimnis. So verwenden die Stoiker *λόγοι σπερματικοί* zum Ausdruck der Kräfte, welche die *ψύσεις* beseelen und zusammenhalten. Auch die Hermesmystik gebraucht *πνεῦμα* und *σπορά*, um damit den Ursprung der Weltkräfte und des Menschen und das Geheimnis der Wiedergeburt zu kennzeichnen (S. 53 f., Poim. XIII 2). Der Same dagegen, der da bleibt, der also die Grundlage ist für das neue Leben des Gläubigen, erhält die Gemeinschaft mit Christus nicht durch naturhafte Verwandlung, sondern durch sittliches Handeln. Wer ihn aufnimmt, reinigt sich nach dem Vorbilde Christi (I. Joh. 3, 3),

er übt Gerechtigkeit und liebt seine Brüder<sup>1</sup>. So liegt es nahe, an Jesu Gleichnis von dem verschiedenen Lose der Saat zu denken, dessen Deutung bei Marcus (4, 14) beginnt: „Der Säemann sät das Wort.“ In dem Gottesworte aber wirkt der Geist Gottes<sup>2</sup>.

Somit führen auch die mit dem Sprachgebrauch der Mystik zusammentreffenden Ausdrücke nicht auf die gleichen Grundanschauungen von der Erlösung. Sie sind übernommen, um die Erlösungslehre des Christentums zu veranschaulichen, indem sie in einen neuen Zusammenhang eingefügt werden. Die Wurzeln derselben liegen in der Forderung Jesu: „Wahrlich ich sage euch, wenn ihr euch nicht umfehrt und werdet wie die Kindlein, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Matth. 18, 3). Das *στροφῆναι* umfaßt *μετανοεῖν* und *ἀναμενοῦσθαι*, es fordert eine radikale Erneuerung, für welche das Kind in seiner vertrauensvollen Hingabe das Vorbild ist. Daß aber diese Erneuerung nicht als reiner Willensakt des Menschen von Jesus verstanden ist, folgt aus dem Bußruf, der die Verkündigung des Gottesreiches einleitet (Marc. 1, 15). Die vorbildliche Gesinnung des Kindes ist eine Frucht der Einwirkung Jesu auf die Menschen, die sie ausrüstet zur Teilnahme am Gottesreich. In dieser Gesinnung gewinnen sie ihr Leben um Jesu willen, indem sie die irdischen Lebensbedingungen nicht achten (Matth. 10, 39). Indem sie von diesen in ihrer Gesinnung sich frei machen, gewinnen sie durch Jesus das neue Leben. So ist Jesu Einwirkung auf die Jünger gleichwertig mit den Wirkungen des Geistes auf die Gläubigen.

Unmittelbar aber entsprechen der Idee einer radikalen Erneuerung des inneren Lebens jene ausdrucksvollen Aussprüche

1) Severus (Katenen VIII 124, 34 Cramer): οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, οὐχ ὅτι τὴν φύσιν ἐστὶν ἀπαθής.

2) Ein Beleg für die Ausnützung des Gleichnisses durch den Gnostizismus, der dieselben Anschauungen von der Erlösung hat wie die Mystik, ist die Deutung der Naassener von Matth. 13, 3 f. Vgl. Hippolytus V 8 (S. 160 Duncker). Es heißt dort: τέλη (= τὰ τέλη τῶν αἰώνων 1. Kor. 10, 11) γὰρ φησὶν εἶναι τὰ ἀπὸ τοῦ ἀχαρητηόλου εἰς τὸν κόσμον κατεσπαρμένα σπέρματα, δι' ὧν ὁ πᾶς συντελεῖται κόσμος· διὰ γὰρ αὐτῶν καὶ ἤρξατο γενέσθαι. Dies wolle das Gleichnis sagen.

der prophetischen Religion, die für Jesus und seine Jünger Seelennahrung darbot. Psalm 51, 10 umschreibt scharf die Idee einer Neugeburt, auch wenn dieser Ausdruck nicht gebraucht ist<sup>1</sup>. Das Gleiche gilt von der Verheißung eines andern Herzens an Stelle des versteinerten und eines neuen Geistes bei Ezechiel 11, 19. 18. 31 und von der Herzensbeschneidung, die der Herr fordert (Jerem. 4, 4). Letzteres Bild ist auch in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen (Kol. 2, 11). Die nicht mit Händen vollzogene Beschneidung verbildlicht die Neugeburt kraft der Lebens- und Sterbensgemeinschaft mit dem Allsieger Christus.

\*

\*

\*

Ist die Idee der Neuschöpfung des inneren Lebens nicht aus der Mystik übernommen, so wird auch die Christologie nicht aus dem Kyrioskultus abzuleiten sein.

Die Hermesmystik hat einen Kultus ausgebildet. Die *παλιγγενεσία* ist ein sakramentaler Verwandlungsakt. Die Offenbarungen des Hermes gipfeln in liturgisch stilisierten Gebeten, die sich an den höchsten Gott, nicht an einen Gott *ἄνθρωπος* richten (Poim. I 31. V 11. XIII 17). Aesclepius scheidet eine niedere und höhere Stufe des Kultus; jene naht mit Opfern den niederen Göttern, während der höchsten Gottheit ohne Weihrauch ein Gebetsopfer des Dancks dargebracht wird, dem ein vegetarisches Mal folgt (c. 38. 41). Zugleich damit bestehen jene in allen Einzelheiten festgelegten kultischen Vorschriften, durch welche der Eingeweihte die Planetengötter bindet, damit sie ihm kein Leid antun (S. 141). Damit mündet der Kult in magische Praktiken. Aber hier wie dort sind es durchweg festgelegte liturgische Formen, wie sie eben in den Mysterien sich ausgebildet haben, die in der Verehrung des Kultgottes und in der Vollziehung des Sakraments ihren Zusammenhalt suchen. Im Kultus sind nicht die gemeinsamen Glaubenssätze, sondern die Formen, welche dieselben sich angebildet haben, bestimmend.

<sup>1</sup>) = Ps. 50, 12 LXX: *καρδίαν καθάραν κτίσων ἐν ἐμοί* (vgl. *καὶνὴ κτίσις* 2. Kor. 5, 17) *καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαθίστησιν ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου*.

Festgelegte Formen der Gottesverehrung sind im Urchristentum nicht nachweisbar, obwohl vereinzelte liturgische Formulierungen vorhanden sind. Ebenso wenig steht das Sakrament, wenn überhaupt bereits von Sakrament die Rede sein darf<sup>1</sup>, im Mittelpunkt. Gewiß, es ist kein Zweifel, daß Jesus trotz der starken Betonung der Eschatologie seine Jünger zur Fortsetzung seines Werkes erzogen hat. Als er im Angesichte seines Todes bei dem letzten gemeinschaftlichen Mahle in Brot und Wein die Versicherung seiner ewigen Gegenwart als Heiland den gläubigen Tischgenossen darbot, legte er ihnen zugleich die Pflicht auf, seinen Tod als heilschaffende, Sündenvergebung verbürgende Liebestat zu verkündigen<sup>2</sup>. In der Urgemeinde wird durch „das Brotbrechen“ in den Häusern der Gläubigen das Herrenmahl gefeiert, indem man sich an eben dieser Handlung den Stifter vergegenwärtigte. Am Brotbrechen erkannten den Auferstandenen die Jünger in Emmaus<sup>3</sup>.

Welchen Sinn das Brotbrechen für die Tischgenossen hatte, sagen die Formulierungen der Einsetzungsworte bei Matthäus (26, 26 f.), Marcus (14, 22 f.) und Paulus (1. Kor. 11, 23 ff.)<sup>4</sup>. Aber geht Paulus nicht darüber hinaus, wenn er Erkrankungen und Todesfälle auf den unwürdigen Genuß des Herrenmahls zurückführt (11, 30)? Ist damit nicht das *φάρμακον ἀθανασίας* als *φάρμακον ἀπωλείας* mit naturhafter Wirkung erklärt? Das entspräche dem mystischen Sakramentsbegriff.

Die Ausführung ist veranlaßt durch die Mißbräuche, welche bei der Feier der Agapen eingerissen waren. Diese sollten durch das Herrenmahl ihre Weihe erhalten. Aber man unterschied nicht den Leib des Herrn von gewöhnlicher Speise und machte sich dadurch teilhaft der Gesinnung derer, die Jesus ans Kreuz

1) Weder Taufe noch Abendmahl ist unter die Kategorie *μυστήριον* gestellt; diese bezeichnet allein den Offenbarungscharakter des Evangeliums.

2) 1. Kor. 11, 26: Bei jedem Genuß des vom Herrn gestifteten Mahls (*κυριακὸν δεῖπνον* v. 20) sollen sie den Tod des Herrn verkündigen, oder, wenn *καταγγέλλετε* Indikativ ist, verkündigen sie, dem Brauche entsprechend, den Tod des Herrn, bis daß er kommt.

3) Luk. 24, 30. 35. Act. 2, 42. 46. 20, 7. 27, 35.

4) Von Lukas 22, 17 f. ist abzusehen, da dessen Bericht wohl aus dem des Paulus interpoliert ist, vgl. die Nachweise in der Textausgabe von Bläß, der v. 19 einklammert und v. 20 tilgt. Beide Verse haben viele Varianten.

geschlagen haben (v. 27, vgl. Hebr. 10, 29. 6, 6). Der Grund dafür lag in der fehlenden Selbstprüfung, die vor solchem Verkennen der Kraft des Todes Jesu bewahrt hätte (v. 28). Daher verfallen sie der göttlichen Strafe, denn „Gott läßt sich nicht spotten“ (Gal. 6, 7). Wie die Israeliten, weil sie die Gnade Gottes auf Mutwillen zogen, in der Wüste hinstarben (10, 8 f.), so ereilt Gottes Strafe in Krankheit und Tod den Verächter (v. 30). Nicht die Elemente des Herrenmahls üben solche Wirkung aus, sondern die Gesinnung, die diese Elemente von der gewöhnlichen Speise nicht scheidet. Eben darin liegt der unwürdige Genuß. Im Sinne der Mystik müßte *ἀναξίως* (v. 27) etwa bedeuten „ungetauft“, denn nach ihrer Wertung wirkt das Sakrament *ex opere operato*.

Das Johannesevangelium übergeht den Bericht über die Stiftung des Abendmahls. Wäre dasselbe als fester Bestandteil des Kultus angesehen worden, so bliebe solches Übergehen unerklärlich. Daß Johannes aber die Überlieferung gekannt hat, beweist seine Deutung des Speisungswunders (c. 6). In steter Steigerung wird darin die Aneignung des lebendigen Christus gefordert: das Essen seines Fleisches, das Essen und Trinken von Fleisch und Blut — endlich: „wer mich ißt, eben der wird leben um meinetwillen“ (v. 58). Diese Worte könnten im Sinne einer sakramentalen Theophagie verstanden werden nach Art der bacchantischen Leistungen der Mänaden bei der Feier des Dionysos. Vielleicht sind diese harten Wendungen zur Bezeichnung des „Seelenessens“ mit Rücksicht auf mystische Ausschreitungen gewählt. Wie sie aber verstanden werden wollen, zeigt der Eingang der Auseinandersetzung: „Das ist Gottes Werk, daß ihr glaubet an den, den er gesandt hat“ (v. 29), desgleichen der Satz, der grundsätzliche Bedeutung für die Wertung aller Bildrede Jesu hat: „Das Fleisch ist nichts nuge; die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben“ (v. 63). Nicht also als Vergottungsmittel ist das Abendmahl gewertet, sondern als Verfestigung des Glaubens an den ewig gegenwärtigen Heiland.

Verhältnismäßig selten ist auf das Abendmahl in den neutestamentlichen Schriften Bezug genommen. Dasselbe gilt von der Taufe. Sie wird zwar in der Apostelgeschichte als feststehender Brauch eingeführt, auch Paulus setzt dies voraus

(1. Kor. I, 13); aber wie es dazu gekommen ist, liegt im Dunkel. Jesus übernimmt die Taufe des Johannes als Messiasweihe. Daß er selbst getauft habe, berichtet Joh. 3, 23, hebt aber diese Angabe 4, 2 wieder auf: Jesus habe nicht selbst getauft, sondern seine Jünger. Paulus legt den Schwerpunkt seiner Sendung nicht in die Vollziehung der Taufe, sondern in die Verkündigung des Evangeliums (1. Kor. I, 17). Er beseitigt damit das Vorurteil, daß die Person des Taufenden eine Bedeutung habe für die Wirkung der Taufe (I, 13 f.). Die Legitimierung der Taufe als Gemeindebrauch gibt der Taufbefehl des Auferstandenen (Matth. 28, 19 f.). In ihm ist zuerst die trinitarische Formel gebraucht, wenn v. 19 nicht eine spätere dogmatische Zutat ist<sup>1</sup>. Jedenfalls betont die Weisung an die Elf das *μαθητεύειν* und das *διδάσκειν*. Wer die Weisungen des Herrn befolgt, ist sein Schüler. Daß die Taufe aber, die den Schüler Jesu eingliedert in die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht getrennt wirkt von der Belehrung und dem durch sie geweckten Glauben, belegt Marc. 16, 16 „wer da gläubig geworden ist und getauft ward, wird gerettet werden, wer aber nicht geglaubt hat, wird verdammt werden“. Im zweiten Gliede des Satzes fehlt der Hinweis auf die Taufe. Entscheidend ist also für den Heilsbesitz der Glaube<sup>2</sup>.

1) v. 19 fehlt bei Eusebius von Caesarea, der stets zitiert: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι μου διδάσκοντες αὐτοὺς πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*. Er hat also weder den Taufbefehl noch die liturgisch gefaßte trinitarische Formel.

2) Vgl. auch Act. 8, 12.

## Nachträge

von

Ernst von Dobschütz.

- Zu S. 2: Siehe jetzt Ad. von Harnacks Sammlung der Bruchstücke des Porphyrus *κατὰ Χριστιανῶν* in den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1916.
- Zu S. 3: 20000 Hermeschriften soll nach Fabricius, *bibliotheca graeca* <sup>4</sup> 1790, I 85 f., auch Julius Firmicus erwähnen: ich konnte die Stelle nicht finden. *math.* III 1 und V 1<sup>36</sup> ist Aesculapii liber qui Myriogenesis appellatur genannt, offenbar eine Abhandlung über Horoskope; vgl. S. 215.
- Zu S. 4: Von dem Ägypten besuchenden Hermes als dem dritten spricht auch Julian *adv. Christ.* I p. 193, 6 Neumann. Die Cicero-Stelle zitiert Lactantius *instit.* I 6, 2 f. Die Unterscheidung mehrerer Hermes, bei Clemens von Alexandria *Protrept.* II 29, 1 mit τοὺς ἑκμάς τοὺς ἀριθμουμένους erwähnt, ist auch in der hermetischen Literatur selbst zu Hause (vgl. Aesclepius c. 37, zitiert bei Augustin *de civ. dei* VIII 26) und geht wohl auf altägyptische Theologie zurück; bei Lepsius, *Denkmäler* III 37 B, findet sich eine Darstellung, welche einen „hellfarbenen“, einen „roten“ und einen „Himmels Herrn“ Tehuti (= Thot) zeigt (Pietschmann a. a. O. 21).

Die allgemeine Verbreitung der Hermetica vor 150 erscheint mir doch fraglich; es ist bemerkenswert, daß sie da, wo heidnische Zeugnisse bezw. Prophetie für das Christentum genannt werden, in älterer Zeit nicht neben der Sibylle und Hystaspes erscheinen, z. B. nicht in dem apokryphen Pauluswort bei Clemens von Alexandria *strom.* VI v 43, 1 (vgl. mein *Kerygma Petri* 124 ff.) und bei Justin *apol.* I 20 und 44. Diese Parallele verbietet es, bei Clemens etwa

τὰς ἐλληνικὰς βίβλους in τὰς ἐρμαϊκὰς βίβλους zu verändern. Nicht Justin, sondern die dem 3. Jahrhundert angehörige Cohortatio bezeugt neben Tertullian und Clemens die *Hermetica*; das Alter des von Galen erwähnten Pamphilus ist unsicher — übrigens bezieht sich dies Zitat auf die *ιατρομαθηματικά*, die astrologischen Stücke; auf ähnliche Stücke, die mit den mystischen Hermetischen Schriften wenig zu tun haben, bezieht sich auch Plutarch.

Im 4. Jahrhundert beginnt erst die häufigere Bezeugung bei Anthimus von Nicomedien (de ecclesia ed. Mercati, Studi e testi 1901, 98), Lactanz, Euseb (der in der Chronik *Ἑρμοῦ γνυσικά* erwähnt nach Casaubonus exerc. I 10 — ich finde diese Stelle nicht), Augustin, Kyriell — der mit den 15 hermetischen Büchern (adv. Julian. I p. 30<sup>b</sup>) eine vom Poimandres wohl zu unterscheidende Sammlung meint. Neben den Anthologien des Stobaeus, des Johannes Lydos u. a. kommt dann die lange Reihe der Astrologen in Betracht von Julius Firmicus an (um 350), der omnia quae Aesculapio Mercurius et Hanubius tradiderunt nennt Matheseos l. IV prooem. (vgl. III 1, 1); dann Paul von Alexandria (um 400) oder wer der Verfasser des anonymen Traktates ist, der erwähnt, daß *Ἑρμῆς Φιβί* ὁ Τρισμέγιστος die Tyche im Monde lokalisiere, den Agathodämon in der Sonne (Catalogus codic. astrolog. graec. I 167, 5. 168, 20 vgl. VIII 3 101); Julian von Laodicea (gegen 400): ὁ τε Τρισμέγιστος Ἑρμῆς καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἐδίδασαν (Catal. V 1 188); Palchus, liber apotelesmaticus (um 379?): Ἑρμῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασιν ἔγραψεν περὶ τῆς τοῦ κυνὸς ἀνατολῆς (Catal. I 80, 11, vgl. V 1 204); Heliodor im Kommentar zu Paul von Alexandria (um 500): Ἑρμῇ τῷ Τρισμεγίστῳ γέγραπται ἐν βίβλῳ τῇ καλουμένῃ Παναρέτῳ (Catal. IV 81, vgl. V 3 63); bis zu den Byzantinern Masala, liber apotelesmaticus (770—820?), der Hermes mit Ptolemaeus auf einer Stufe nennt: ὁ Ἑρμῆς ἐξέθετο βιβλία καὶ, ἀφ' ὧν εἰσι γενεθλιαλογικὰ ἔς, περὶ ἐρωτήσεων ε', περὶ τῶν μοιρῶν τῶν ζωδίων δύο καὶ περὶ λογισμοῦ α' — was nicht mit Clemens von Alexandria strom. VIII III, 37, 3, übereinkommt — (Catal. I 82, 8 ff.; vgl. VIII 3 93); Apomasaris († 885), der in

der Liste der Geheimschriften der kaiserlichen Bibliothek auch ἡ βιβλος τῶν μυστηρίων τοῦ Ἑρμοῦ aufzählt (Catal. I 84, 14, vgl. V<sub>1</sub> 149; V<sub>3</sub> 55); Theodoros Meliteniotes (um 1360?): Ἑρμῆν δὲ δὴ καὶ Τρισμέγιστον ὠνομάσθαι φασίν (Catal. V<sub>3</sub> 141). Albertus Magnus († 1280) endlich zählt Mercurii liber imaginum und liber praestigiorum, eine Schrift de quibusdam medicinis in coniunctionibus planetarum und Hermetis ad Aristotelem auf (Catal. V<sub>1</sub> 98—102).

Luther, der die Hermetica wohl aus Ficinus' Übersetzung (s. S. 218) kannte, sagt 1536 zu der vielbesprochenen Stelle bei Augustin conf. VII 9: Hermegistus composuit illum librum Platonis et omnia surripuit ex Ioannis evangelio. Iste liber autem ad Augustinum pervenit et persuasione est deceptus (Disputationen, herausg. von P. Drews 1895, 95).

- Zu S. 4 A. 1: μέγας καὶ μέγας ist wörtliche Übersetzung einer ägyptischen Formel: Groß (und) Groß — so Letronne, Pietschmann, Mahaffy u. a. Dafür tritt μέγιστος, dann τρισμέγιστος ein.

In der Aufzählung der Komposita mit τρις, die Eustathius aus Sueton beibringt (Sueton ed. Roth 282) fehlt τρισμέγιστος, auch ein Hinweis auf späte Verbreitung.

- Zu S. 6 A. 1: Der gute Hirt findet sich in den Katafomben etwa 75 mal, ebenso oft auf den Sarkophagen dargestellt.

- Zu S. 7: Stocq (vgl. S. 217) will Asclepius und Poemander in die Zeit 313—350 setzen.

- Zu S. 7: Vgl. Franz Cumont, Le mysticisme astral dans l'antiquité; La théologie solaire du paganisme Romain, 1909; Les religions orientales dans le paganisme Romain, 1907, besonders ch. VII. Auch E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, 1908.

- Zu S. 9f.: Für ägyptische Grundlage der Hermetik trat schon Pietschmann, Hermes Trismegistos (1875), ein: „Die hermetischen Bücher gehören Ägypten an, aber dem stark hellenisierten, in dem bereits christliche Betrachtungsweise Eingang gefunden hatte. Sie sind die letzten Denkmäler des Heidentums.“ Ägyptisches in den Hermetica besprach

P. Pierret in den *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne* I 1872, 112. Für Reizenstein liefert W. Bouffet, *GA* 1914, 712 neues Material. Dagegen hatte schon Casaubonus erklärt: „nicht ägyptisch, sondern griechisch“ (exerc. I 10); ähnlich Tiedemann, neuerdings W. Kroll und sein Schüler J. Kroll, auch W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, 1905/8 II 218f. St. G. Stocq (art. *Hermes Trismegistus* in *Hastings Encyclopedia of Religions and Ethics* VI 627) erklärt: Patrizzi hat von seinen Voraussetzungen aus logisch recht mit der Behauptung, daß alle Philosophie der Griechen aus den *Hermetica* stamme: for certainly, if the Hermetic writings are not derived from Greek philosophy, Greek philosophy must be derived from them. Man könne die ganze Hermetik bezeichnen als *Πλάτων κατ' Αἰγυπτίους* (626). W. Bouffet, *GA* 1914, 749 will „Weisheit der mittleren Stoa im Gewande ägyptischer Offenbarung“ nur für die eine Schicht der Hermetik gelten lassen, neben der eine zweite mit dualistisch=peffimistischer Mystik auf orientalische Gnosis zurückgeht.

Zu S. 10: Die Gleichung  $\Theta\omega\upsilon\theta = \text{Equus}$  will Clemens von Alexandria strom. I XV 68, 3 bei Plato gelesen haben, wo sie sich aber nicht nachweisen läßt;  $\Theta\epsilon\upsilon\theta$  erscheint Phileb. 18<sup>b</sup> und Phaedr. 274<sup>c</sup> als Erfinder der Schrift. Eusebios praep. evang. I 9, 24; 10, 14 führt zwei Stellen aus Philo von Byblos' Sanchuniaton-Übersetzung an, die jene Gleichsetzung enthalten; vgl. Suidas s. v.  $\Theta\omega\upsilon\theta$ ; Cicero de natura deorum III 56; Lactantius instit. I 5, 3.

Zu S. 12: Die arabische Schrift, eine eindringliche Ansprache an die Seele, sich von der Sinnenwelt loszumachen, zeigt ganz die Art der konfessionslosen Mystik. Vardenhewer bringt sie mit den arabischen „Lauteren Brüdern“ des 10. Jahrhunderts zusammen, mit deren System F. Dieterici uns bekannt gemacht hat. Zweifellos bestehen Zusammenhänge mit der Hermesmystik wie mit dem Neoplatonismus. 10, 4 kann eine Anspielung auf das Herrenwort Matth. 7, 17 f. Luk. 6, 43 vorliegen.

Von Parthey's Ausgabe ist 1912 ein anastatischer Neudruck bei Nicolai in Berlin erschienen.

Zu S. 13: Eine englische Übersetzung gab J. D. Chambers, *The theological and philosophical works of Hermes Trismegistus, Christian Neoplatonist*, Edinburgh 1872, und neuerdings G. R. S. Mead, *Thrice Greatest Hermes*, 3 vols., London 1906.

Von der lateinischen Übersetzung des Ficinus führt Fabricius-Harles I 52 über ein Duzend Ausgaben aus dem 15. und 16. Jahrhundert an.

Zu S. 13 f.: Vgl. Einführung S. XVI.

Zu Zieliński's scharfsinnigem Versuch einer Sonderung von drei Quellschichten (platonisch, aristotelisch, stoisch=pantheistisch) vgl. W. Bouffet's gute Bemerkungen und dessen eigene quellenkritische Andeutungen GGA 1914, 748 ff.

Zu S. 14 A.: Zu J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII 2—4), Münster 1914, ist die eingehende, tief eindringende und weiterführende Besprechung von W. Bouffet in den Gött. Gel. Anz. 1914, Nr. 14, 697—755, zu vergleichen — 698. 748 ff. über Quellenkritik; außerdem H. Gomperz im Lit. Zentralblatt 1916, Nr. 14, 355—359.

Zu S. 15: Zu *Ποίμανδρος, Ποιμανδρία* Plutarch, *Aetia graeca* 37 (299 C).

Zu S. 16 A. 2: Heinrich folgt bei *ὁ τῆς ἀνθεντίας νοῦς* Tiedemann's Fassung als Hebraismus; der Vergleich von *τὸ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρυφίον* bei Dionysius (Cassaubonus exerc. I 10) führt eher auf „der Mûs des höchsten Gottes“; vgl. Ficinus' Übersetzung *mens divinae potentiae*. Poim. I 30 (S. 17, 14 P.): *ὁ τῆς ἀνθεντίας λόγος*.

Zu S. 18 A. 1: Das Motiv der Stelen=Inschrift geht wohl auf Euhemerus, *ἐστὶ ἀναγραφὴ*, zurück. Hermes=Stelen, von denen Plato und Pythagoras ihre Philosophie ablasen, kennt auch Jamblich *de myst.* I 2.

Zu S. 23 A. 3: Zur *Dgdoas* vgl. Bouffet, GGA 1914, 714 f.

Zu S. 26: Vgl. P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt*, 1907; G. F. Moore, *Metempsychosis*, 1914.

Zu S. 26 A. 3: Vgl. Suicer, *Thesaurus s. v. παλιγγενεσία*. Galen braucht *π.* bei Errettung aus tödlicher Krankheit

- (XIV 305 R.); Josephus arch. XI 3, 9 (66) von der Wiederherstellung des Judenstaates Palästina nach dem Exil; Olympiodor nennt das Gedächtnis *παλιγγενεσία τῆς γνώσεως* (Cousin, Journ. des savants, 1834, 488).
- Zu S. 34 A. 1: Vgl. außer Heinze: A. Hall, Geschichte der Logosidee, 1896/99; R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901; H. J. Flipse, de vocis quae est *λογος* significatione atque usu, Leiden 1912; E. Krebs, Der Logos als Weltheiland im ersten Jahrhundert (Freib. theol. Studien 2), 1910; L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo: Festschrift Cohen: Judaica, 1912, 303—331.
- Zu S. 37: Zu den Lasterkatalogen vgl. A. Dieterich, Nekyia, 1893, 174 f.; von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, 283; P. Drews ZNW V 1904, 54 f.
- Zu S. 45: *πιστεύω* IV 4 wird mit *ὅτι* verbunden; *συνιέναι τινός* und *βαπτίζεσθαι τινος* sind ohne Analogie im neutestamentlichen Griechisch.
- Zu S. 51 A. 2: Noch eher zu vergleichen ist Act. 26, 14 f.
- Zu S. 53: Über die sehr schwankende Reihenfolge der Gebote im Dekalog vgl. u. a. Joh. Dahse, Textkritische Studien I ZNW XXVIII 1908, 11; G. H. Box, ZNW VI 1905, 83 A. 2; F. C. Burkitt, Jew. Quat. Rev. 1903, 14.
- Zu S. 54: Über den Stoiker Zeno vgl. Diogenes Laërt. VII 136 und Sext. Empir. adv. math. IX 103. 575 (beide bei Hall a. a. O. I 129); der göttliche Logos ist *σπερματικός και τεχνικός* nach Philo, quis rer. div. heres 119 (I 489 M = III 289 C-W). Von dem *ἐμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* redet Justin apol. II 8; vgl. 13.
- Zu S. 57 A. 1: Vgl. P. Capelle, De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus, J.-D., Halle 1917.
- Zu S. 59: Zu dem Schmerzensruf *καίομαι, φλέγομαι* vgl. Ruf. 16, 24.
- Zu S. 59 A. 4: Über *ἀγαθός δαίμων* neben *ἀγαθὴ τύχη*, *θεός*, *θεά* vgl. Firmicus Maternus mathes. II 14.
- Zu S. 65: Zu Act. 17, 28 vgl. jetzt E. Norden, Agnostos Theos, 1903, 19.
- Zu S. 70 Z. 8: Die Sentenz *θρησκεῖα δὲ θεοῦ μὴ ἐστίν, μὴ εἶναι κακόν* erinnert an Jak. 1, 27.

Zu S. 77: Eine Übersicht der Fragmente, nach Titeln geordnet, mag hier willkommen sein:

Ἑρμῆς I III 52 (I 62, 12).

Ἑρμοῦ I V 14 (I 77, 6), I X 15 (I 127, 5), I XLI 11  
(I 293, 11), I XLVIII 3 (I 310, 25), I XLIX 1  
(I 320, 16). 3 (22), II VIII 31 (II 160, 12).

τοῦ αὐτοῦ I XLIX 4 (I 321, 28). 5 (322, 24).  
6 (324, 4).

Ἑρμοῦ πρὸς τὸν νιδόν I IV 8 (I 73, 3).

Ἑρμοῦ ἐκ τῶν (\*τοῦ) πρὸς Τάτ I VIII 41 (I 104, 12),  
I XI 2 (I 131, 1), \*I XXI 9 (I 189, 19), \*I  
XLI 1 (I 273, 4), I XLI 6 (I 284, 3), I XLVII 8  
(I 303, 14). 9 (I 305, 13), I XLIX 48 (I 416, 18),  
\*II 1 26 (II 9, 3), III XI 31 (III 436, 9).

τοῦ αὐτοῦ I XLIX 49 (I 417, 15).

Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα I IV 7 (I 72, 3), I V 20  
(I 82, 1), I XLI 4 (I 281, 9), I XLI 7  
(I 289, 19).

" " " " Ἀμοῦν I V 16 (I 79, 21).

" " " " Ἀμμωνα πρὸς Τάτ I XLI 8 (I  
290, 25).

Ἑρμοῦ ἐκ τῶν (\*τοῦ) πρὸς Ἀσκληπιόν I XVIII 2 (I  
157, 6), \*I XIX 2 (I 163, 14), IV LII 47 (V  
1087, 1).

ἐν ταύτῳ I XVIII 3 (I 158, 13).

Ἑρμοῦ λόγος Ἰσιδος πρὸς Ὀρον I XLIX 68 (I 458, 22).  
(ohne Überschrift) I XLIX 69 (I 463, 1).

ἐκ τοῦ " " III XIII 65 (III 467, 12).

Ἑρμοῦ τρισμεγίστου ἐκ τῆς ἱερᾶς βίβλου <τῆς> ἐπι-  
καλουμένης Κόρης κόσμου I XLIX 44 (I  
385, 11 f.).

ἐν ταύτῳ I XLIX 45 (I 407, 15).

Ἑρμοῦ ἐκ τῆς Ἀφροδίτης I XLII 2 (I 295, 16).

Zu S. 79 Z. 11: Ἀμοῦν ist nach Prof. Leipoldt korrekte Transskription des ägyptischen Gottesnamens.

Zu S. 79 Z. 5 v. u.: Eine merkwürdige Parallele zu dem Satz; ἀλήθεια μὲν οὐδαμῶς ἐστὶν ἐν τῇ γῇ, ὃ Τάτ, οὔτε γενέσθαι δύναται bieten die (dem 4. Jahrhundert angehörnden?) Pilatus-Akten c. 3, wo das Gespräch Jesu über die Wahrheit (Joh. 18, 37 f.) folgendermaßen ergänzt wird: Jesus antwortet: ἀλήθεια ἐξ οὐρανοῦ. Darauf Pilatus: ἐπὶ γῆς ἀλήθεια οὐκ ἔστιν; Jesus: ὁρᾷς, οἱ τὴν ἀλήθειαν λέγοντες πῶς κλίνονται ἀπὸ τῶν ἐχόντων τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ γῆς.

Zu S. 86 Z. 10: Nach Wachsmuth ist die Teilüberschrift zu diesem Stücke vielmehr ausgefallen; sie lautete ursprünglich: πόθεν γίνονται τῶν γονέων αἱ ὁμοιώσεις ἢ τῶν προγόνων.

Zu S. 86 A. 1: Zur Ameise vgl. Spr. 6, 6. 30, 25.

Zu S. 89 ff.: Vgl. die Analysen der Kore bei Reichenstein, Poimandres 136 ff., Zieliński, A. f. Rel.-Wiss. VIII 1905, 359 ff., und besonders Norden, Agnostos Theos 65 ff., der ebenso wie Heinrici nachdrücklich auf die Timaeus-Einflüsse hinweist.

Zu S. 89 A. 1: Zu dem Hymnus der Thomasakten c. 6 (109, 1 Bonnet in Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius et Bonnet II 2, 1903) vgl. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, 1904, 32; derselbe in Hennekes Handbuch zu den Neuen Apokryphen, 1904, 565; R. Reichenstein, Zwei hellenistische Wundererzählungen, 1906, 136; — *ἡρώτης* gehört eher zu *θυγάτηρ* als zu *κόρη*.

Zu Kore vgl. auch Epiphanius Panarion haer. 51, 22, 8 ff., und dazu Holl, EB 1917, 426.

Zu S. 95 A. 2: Vgl. E. Lauchert, Geschichte des Physiologus, 1889, 4 f. 229 f.; E. Peters, Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen, 1898.

Zu S. 99: Vgl. R. Hirzel, Der Eid, 1902, 145.

Zu S. 99 A. 1: Heinrici folgt bei ἀμεθόδεως Passow und Pape, die es mit „planlos“ wiedergeben; es kann aber auch passivisch bedeuten: nicht zu hintergehen; „unverleitet, streng“ nimmt es Kost; (1) incorrupt, sound, righteous,

- (2) irreparable E. A. Sophocles. Herwerden, Lex. gr. suppl., 1910, I 82 weist es bei Theophyl. Simoc. VII 2, 8 = ἀνλάτος, ἀνήκεστος nach.
- Zu E. 101: Zu den Epithetis für Gott vgl. Norden, Agnostos Theos, 1913, 65 f.; — προπάτωρ heißt Janus=Zeus in Proklos' hymn. VI 3. 15 (148 Ludewich).
- Zu E. 105 Abs. 2: Dies geht nach Prof. Leipoldt auf Altägyptisches zurück.
- Zu E. 108 A. 1: Vielmehr dürfte στερέωμα bei LXX (auch Ag. Theod. Symm.) für πρῆ gewählt sein, weil es ein geläufiger Begriff für das Himmelsgewölbe war.
- Zu E. 110 3. 16: Zu μέτρῳ καὶ σταθμῷ 467, 17 vgl. J. Sir. 42, 7; II. Esr. 8, 34 ἐν ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ; Sap. 11, 20 πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας.
- Zu E. 113 A. 1: Statt der im Text gegebenen Heeren'schen Verbesserung des sinnlosen τὰ ἐν οὐρανῷ ὑπόκειται, τὰ ἐπὶ γῆς τῇ γῇ ἐπίκειται möchte ich vorschlagen, unter Beibehaltung des Überlieferten im zweiten Teil nur im ersten zu ändern durch Einfügung von [τῷ ?] θεῷ hinter οὐρανῷ, vgl. Psim. X 22 (82, 8 P.); dies ist besser noch als Wachsmuth's τῷ οὐρανῷ. ὁ θεός steht in 6. 7. 15. 20.
- Zu E. 114: Die Parallele des παραιτοῦ mit dem Stil der Pastoralbriefe (vgl. noch I. Tim. 5, 11. II. Tim. 2, 23) wird wesentlich verstärkt durch das anschließende: φθονεῖν μὲν γάρ σε οὐ βούλομαι, μᾶλλον δὲ ὅτι πολλοῖς δόξεις καταγέλαστος εἶναι. Vgl. Tit. 3, 8; I. Tim. 2, 8. 5, 14 zu βούλομαι und I. Tim. 6, 2 zu οὐ . . . μᾶλλον δέ . .

Zu den antithetischen Sätzen des Mittelstücks lassen sich viele paulinische Parallelen anführen, sachliche und stilistische, so z. B. II. Kor. 4, 18; — zu 39 τὸ ἀθάνατον οὐ μετέχει τοῦ θνητοῦ, τὸ δὲ θνητὸν τοῦ ἀθανάτου μετέχει bildet I. Kor. 15, 50 den Gegensatz.

Zu dem in der Überlieferung verderbten Satz 9: πᾶσα οὐσία ἀθάνατος, πᾶσα οὐσία μεταβλητή (Korr. οὐ μεταβλητή Patrit., ἀμετάβλητος Heeren, <οὐ> πᾶσα οὐσία ἀμετάβλητος Wachsmuth) bietet I. Kor. 15, 51 mit seinen Varianten eine bemerkenswerte Analogie: πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα B, KLP; πάντες

(μὲν) κοιμηθῆσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγῆσόμεθα SAC FG; πάντες (μὲν) ἀναστῆσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγῆσόμεθα D. Paulus redet von den Christen, beide Varianten von den Menschen.

Zu S. 120: Mit den von Pitra abgedruckten Fragmenten decken sich größtentheils die in dem Catalogus codicum astrologicorum graecorum von Olivieri, Cumont, Kroll, Voss u. a. theils aufgeführten, theils abgedruckten Stücke (vgl. S. 100 A. 1)

**Pitra I:** περὶ σεισμῶν, auch unter Orpheus' Namen — abgedruckt auch bei Cougny, Anthologia palatina IV 47 und Abel, Orphica 141, vgl. Catal. III 5. 17. 19; V 3 71 bis VIII 3 73—76. 79; verwandt II 14, V 1 54; V 3 5, VII 44, VIII 3 69; abgedruckt VII 167—171; vgl. auch das σεισμολόγιον VII 65; IV 41 (Orpheus).

Verwandt ist das βροντολόγιον IV 41; VII 59; VIII 3 85; abgedruckt VII 226—230.

**Pitra VII:** περὶ βοτανῶν τῶν ἐβ' ζωδίων vgl. II 65; IV 45; VII 29. 74; VIII 3 22. 36; abgedruckt VII 232 f.; IV 134, VI 83, VIII 3 151—165 vgl. 139, 14 App.

Am verbreitetsten sind die sog. *ιατρομαθηματικὰ πρὸς Ἀμμωνα Αἰγύπτιον*, die von dem echt hermetischen Gedanken der Gleichheit zwischen Mensch und Welt ausgehen, abgedruckt von Camerarius, Astrologica, Nürnberg 1532, 37 ff., und Ideler, Physici et medici graeci minores I 1841, 387 ff., mit den zwei Kapiteln περὶ ψυχόντων und περὶ θερμαινόντων; vgl. Catal. I 19. 25; II 65. 72; V 1 4. 82; VIII 3 6. 22. 72. Sie werden neben Petosiris und Protagoras (bzw. Pythagoras) erwähnt in anonymen Traktaten I 126, 6 (128, 4 f.); IV 12; VIII 3 62; V 1 209; VIII 2 169.

Ein Stück περὶ τῆς τῶν ἐβ' τόπων ὀνομασίας II 38; VII 48. 74; abgedruckt VIII, ein Auszug daraus V 2 55—61.

ἐπιλογὴ καθολικὴ τῶν καταρχῶν (wann man dem König oder dem Sultan [!] begegnen soll), abgedruckt VI 79; vgl. II 18; VI 21. 48; VII 9.

μέθοδος μυστική εἰς πᾶσαν καταρχὴν ἐπιτήδειος  
I 32; II 21; V<sub>1</sub> 75; VI 24.

**Pitra VI:** Von den 36 Defanen handelt auch die ἐκ-  
θεσις περὶ προφυλακῆς βίου καὶ κράσεως σώματος  
I 39.

περὶ διαγνώσεως πολέμου III 9; V<sub>1</sub> 42; VI 39.

περὶ κατακλίσεως I 56; III 6; V<sub>1</sub> 32; abgedruckt  
V<sub>1</sub> 186; dazu ein κανόνιον I 61; V<sub>1</sub> 82.

περὶ τοῦ εὐρεῖν τὴν ὥραν τῆς σποράς V<sub>1</sub> 43.

περὶ κλήρων vgl. VIII 3 190 f.

Aus *Lydos* stammen die Stücke περὶ κινήσεως  
ἀστέρων V<sub>3</sub> 51 (= *Lydos de ost.* 117—157), περὶ  
τύχης V<sub>1</sub> 54; VIII 3 50 (= *Lydos de mens.* 70.  
41. 53).

Weitere Texte dieser Art sind veröffentlicht von  
H. Diels, Abhandlungen der Berliner Akademie 1907, 41  
(vgl. Catal. I 37 (vξβ'), VIII 3 45); Ruelle, *Revue de*  
*philologie* 1908, 247, und bei de Mély *les lapidaires*  
II 275.

In dieser ganzen Gruppe, die freilich im Fluß fort-  
währender Umarbeitung ist, hat man m. E. den ältesten  
Grundstock der *Hermetica* zu erblicken.

Zu S. 120 A. 2: Dazu Reizenstein, *Hellenistische Mysterien-*  
*religionen*, 1910, 113: neuer Rekonstruktionsversuch; in-  
zwischen hat Reizenstein, *M.G.G.* 1910, 324 ff. und  
*G.G.A.* 1911, 537 ff., spez. 558 ff., in einem der von  
Schmidt und Schubart, *Altchristliche Texte*, 1910 (= Ber-  
liner Klassikertexte VI), aus einem Berliner Papyrus heraus-  
gegebenen Gebete das christlicherseits übernommene Schluß-  
gebet aus Poim. I nachgewiesen, während F. Skutsch,  
*Ein neuer Zeuge der altchristl. Liturgie*, *Arch. f. Rel.-Wiss.*  
XIII 19, 291 ff., die Verwandtschaft des Gebets im VII. Buch  
der Apost. Konstitutionen (sog. Elementinische Liturgie) mit  
den Gebeten am Anfang des 5. und 7. Buchs der *Mathesis*  
des heidnischen Astrologen Firmicus aufzuweisen hatte. Vgl.  
dazu noch E. Schmidt, *Th. L. Z.* 1910 S. 829.

- Zu S. 126 A. 1: Bgl. Corpus glossariorum latinorum ed. Koeme et Goeß, VII, 1901, 256: αἰσθησις überwiegt, seltener νοῦς, διάνοια, νόημα.
- Zu S. 129: Asclepius c. 26 (64, 6 Thomas) liest Kroll statt per coactum . . cursum, wofür die besseren Handschriften per coacta . . cursu überliefern, per acta . . cursu.
- Zu S. 131: Asclepius c. 32 (71, 8) liest Thomas wohl mit Recht deus enim summus statt des überlieferten summum divinum sensum.
- Zu S. 134: Bei der Wiedergabe von Asclepius c. 37 (77, 19 Th.) terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi hat Heinrich geschwankt zwischen: „die Götter zürnen leicht“ und „den Göttern . . zürnt man leicht“. Ich habe erstere Übersetzung wiederhergestellt, da auch die Anmerkung sie verlangt. Sie allein ist die richtige.
- Zu S. 138: In der Wiedergabe von ἀπιστος durch incredibilis statt incredulus oder infidelis liegt eine Verwechselung der aktiven und der passiven Bedeutung des griechischen Wortes vor, die nur durch die Häufigkeit der letzteren im außerbiblischen Sprachgebiet erklärt werden kann.
- Zu S. 139: Nur die Stücke II—VII gehören sachlich und überlieferungsmäßig zusammen: sie stammen aus einem Mosq. 415, einzelne sind daneben in Vat. Pal. 226 (III), Vind. med. 23 (VI. VIII) vertreten. I aus Pal. 102 u. a. (auch Ambr. N 246 sup). IX entstammt einer jungen christlichen Schrift, die von Montfaucon unter den Spuria des Athanasius (MSG 28, 1427—32) aus Vat. gr. 1198 herausgegeben ist. Sie stellt sich zu der S. 158 erwähnten Symphonie alter griechischer Philosophen und der h. Schriften: mit Apollo, der dem unerkannten Gott einen Altar stiftet, beraten sich die sieben Weisen, Titon, Bias, Solon, Cheiton, Thukedeß, Menandroß, Plato; endlich bringt Asklepios jene philosophischere Philosophie. ὁ δὲ Ἐμῆς λαβὼν σιγέριον . . . Schon hierin zeigt sich die lose Zusammenstückelung.
- Zu S. 153: Die Angabe, daß Hermes Sohn des Zeus und der Maja sei, stimmt überein mit Joh. Lydos de mens. IV 76

(129, 7 f. Wunsch) und dem von Suidas s. v. *Ερμῆς* und gleichlautend von Ps.-Codinus de orig. Constantinop. II 9 (155, 3 f. Preger) gebotenen Text.

Zu S. 156: Suidas scheint nicht direkt aus Kyrrill zu schöpfen, sondern aus einer chronographischen Quelle, die bei Joh. Malalas (S. 26 f. Bonn.), im Chronikon paschale (S. 85), indirekt auch bei Georgios Monachos I 9 (S. 15 de Voor), Kedrenos (S. 36 Bonn.) u. a. benutzt ist: hier wird Hermes Trismegistos in die Zeit des Sesostris (Sostios) gesetzt. Der Text ist teilweise besser als der bei Suidas. Am Schluß wird auf Kyrrill hingewiesen.

Zu S. 175 A. 3: Zu den *κάτοχοι* vgl. W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 1905/1908, I 119 f., II 317 f.

Zu S. 182: Eine Formel wie *ἐκ φωτός καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατὴρ τῶν ὄλων* wäre der biblischen Ausdrucksweise unmöglich: sie verrät zu deutlich die physische Grundlage der Gottesanschauung.

Zu S. 186 B. 15: Vgl. Mark. 12, 15; Matth. 22, 30; Luk. 20, 36.

Zu S. 199: Der Unterschied des aus dem Hellenismus übernommenen und des christlichen Sondergutes in Hebr. 1, 1—4 zeigt sich besonders in dem Tempus der Partizipien: *ὦν . . φέρων . . καθαρισμόν ποιησάμενος . . ἐκάθισεν γενόμενος*.

Zu S. 204: Heinrichs Bemerkungen zu 1. Petr. behalten ihre volle Bedeutung, auch wenn man anerkennt, daß gerade hier in *ἀναγεννᾶσθαι, λογικὸν ἄδολον γάλα* (im Unterschied von 1. Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12 f.) hellenistische Mysteriensprache einwirkt.

Zu S. 206: Man beachte besonders den Wechsel zwischen dem feststellenden *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* bei der Taufe (Gal. 3, 27) und dem fordernden *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* in der Ermahnung an Getaufte (Röm. 13, 14). Vgl. S. 61.

Zu S. 112 B. 4 v. u. vgl. S. 75: Dreizahl der Seelenkräfte.

Zu der Form eines Gesprächs zwischen ägyptischen Göttern macht R. Hirzel, *Der Dialog* 1895, II 359 f. auf den Anlauf aufmerksam, den schon Plato, *Phaidr.* 274 C in dem Gespräch zwischen Thamus-Ammon und Theut dazu nimmt.

Zu den alttestamentlichen Beeinflussungen (S. 22. 73) ist sicherlich auch das auf das Trishagion (Jes. 6, 3) zurückgehende neunfache *ἅγιος* Poim. I 31 zu rechnen. Zu dem Begriff *ἅγιος* und *συνάγιασθῆναι* (I 32) vgl. A. Fridrichsen, *ἅγιος* Dabos, *Kristiania* 1916, 48 A. 2.

S. 7 A. 2 l. τῷ. — S. 19 B. 3 v. u. l. διοικῆται. — S. 26 A. 2 l. Caium. — S. 28 B. 29 l. 12). — S. 35 A. 1 l. p. 133. — S. 57 A. 3 l. im. — S. 63 B. 3 v. u. l. wird. — S. 77 B. 15 l. Ἀμμωνα. — S. 85 B. 12 l. I XI 2. — S. 91 B. 6 v. u. l. Rede. — S. 109 B. 2 l. καθ' ομοιότητα. — S. 121 B. 17 l. 27<sup>b</sup>—29<sup>c</sup> (65, 18—67, 26). — S. 121 B. 21 l. 29<sup>c</sup>—32 (67, 26—72, 12). — S. 131 A. 1 l. Ἀσκληπίου. — S. 154 B. 14 l. unähnlich. — S. 155 A. 2 l. προσγνωσμένον. — S. 166 B. 8 l. Heidenmission.

## Sach- und Namenverzeichnis.

|                                                          |                                       |                            |
|----------------------------------------------------------|---------------------------------------|----------------------------|
| Abendmahl 211.                                           | Altes Testament 22. 31.               | Bär, Sternbild 40. 46. 88. |
| Abrazas 142 5.                                           | 73. 74 3. 101. 111. 122.              | Bardehewer 12. 217.        |
| Adam, erster und zweiter 197.                            | 179. 189. 197. 227.                   | Baudissin, W. Graf. 10 1.  |
| Adrasteia 97.                                            | Ammon 10 3. 11. 73. 119.              | Bauer, Br. 163.            |
| Ägypten 73. 89. 105. 117. 118 f. 128 f. 153. 161. 216 f. | Anagoras 31.                          | Bernays, J. 118. 130 1.    |
| Ähnlichkeit 86.                                          | Anrich, G. 164.                       | Berthelot 7 4. 9. 15.      |
| Aion 62. 64. 67. 185.                                    | Anziehen 61. 192. 206 1.              | Beschneidung 210.          |
| Äther 122.                                               | Aphrodite 10. 77. 86. 93.             | Bethe 96 2.                |
| Agarthodämon 10. 59. 67. 155. 215. 219.                  | Apophthegma 79.                       | Bewegung 67. 82. 85. 131.  |
| Allegorie 109.                                           | Areopagrede 65.                       | Bilder 79.                 |
| Älvater 20. 23. 30.                                      | Aristoteles 40. 81. 84 1. 125 2. 159. | Bilderdienst 128.          |
| Alter der Hermeschriften 4. 214 f.                       | Arnebeschenis 10.                     | Bildersprache 71.          |
|                                                          | Äsclepius 10 f. 73. 134.              | Blatz 211 4.               |
|                                                          | Äskese 41. 124.                       | Blut 57 f.                 |
|                                                          | Athanasius 155.                       | Böblig 165.                |
|                                                          |                                       | Boll 165 2. 167 1.         |

- Bouffet 164. 173 2. 197.  
 201. 204 1. 216 ff.  
 Brucker, J. 2. 3 2.  
 Brückner, M. 165.  
 Brugmann, K. 16 1.  
 Bußpredigt 48.  
  
 Casaubonus 3 2. 17. 215.  
 217.  
 Chambers 217.  
 Chaos 97.  
 Christologie 196 f.  
 Chrysipp 84 1.  
 Clemen 165. 167 1.  
 Cumont 216.  
 Cupido 127 1.  
  
 Dämonen 51 ff. 74 f. 104.  
 132. 146. 184 f.  
 Daimonion 173.  
 Dankbarkeit 98. 111 f.  
 115.  
 Deißmann 178 1.  
 Deißner 165.  
 Dekalog 219.  
 Dekane 87 f. 99 2. 126 2.  
 141 f.  
 Dekas 28 f. 34 f.  
 Demiurg 19. 84. 154 f.  
 182.  
 Demokrit 26.  
 Denkkraft 31 f.  
 Dibelsius, Martin 166.  
 185.  
 Dieterich, Albrecht 2. 28.  
 44 2. 164.  
 Doppelnatur des Men-  
 schen 21 f. 43. 85. 90.  
 122 f. 188. 203.  
 Dreieinigkeits 159. 162.  
 Drei Seelenkräfte 75. 112.  
 Dualismus 183. 186. 190.  
  
 Eid 98 ff.  
 Einfalt 124. 137.  
 Ekklesiastes 47.  
  
 Ekstase f. Verzücung.  
 Elemente 85. 92. 98. 105.  
 122. 152.  
 Endgericht 146.  
 Engel 74 3. 104 3. 129.  
 133. 156. 185 f.  
 Epikureismus 1.  
 Erfahrung 108.  
 Erinnerung 25 f.  
 Erleuchtung 61.  
 Erlösung 90. 195.  
 Eschatologie 110. 129.  
 146.  
 Ethik 28. 41. 60.  
 Euhemeros 218.  
 Everling 185.  
 Ewigkeit d. Materie 49. 85.  
  
 Fabricius 214. 218.  
 Feuer 58. 98.  
 Feuerleib 58. 61.  
 Ficinus 218.  
 Fixsterne 56 f. 126. 149.  
 Fleisch und Blut 106.  
 Fleischer 12.  
 Flusss 12. 73.  
 Freiheit 43. 112 f. 193.  
 Frömmigkeit 51 f. 110 ff.  
 137.  
  
 Gebet 2. 36. 45. 120. 135.  
 143. 210.  
 Gedächtnis 93. 108. 219.  
 Geheimlehre 26. 180.  
 Geheimschriften 6. 91. 99.  
 216.  
 Gehorsam 198 f.  
 Geist 22. 156. 162. 174 f.  
 Gemeinden 18.  
 Gemeinetheologie 164 2.  
 199 1.  
 Gennrich 165. 218.  
 genus 122. 133.  
 Gerechtigkeit 29. 153.  
 Gericht 138. 148.  
 Geschlecht 104 f. 127.  
  
 Gesetz 67. 113.  
 Gesichte 173.  
 Gewand 24. 28. 36. 48.  
 55. 58 1. 105. 115. 133.  
 192.  
 Gewissen 189.  
 Glauben 44. 52. 170 f.  
 206 f. 213.  
 Gleichnis 209 2.  
 Gnosis 8. 25. 48. 168. 195.  
 203.  
 Gnostizismus 7. 12. 72.  
 182. 209 2.  
 Gott 40. 63 f. 65. 79.  
 125. 180 f.  
 Der 2. Gott = Welt  
 49. 57. 123 3. 124.  
 151. 184.  
 Gott-Anthropos 196. 202.  
 210.  
 Gottebenbildlichkeit 46.  
 137. 152.  
 Gottesanbetung 137.  
 Gottesbeweis 45.  
 Gotteserkenntnis 29. 52.  
 55. 56. 70. 127. 152.  
 154. 168.  
 — Schranken 60. 111.  
 131 f. 136 1. 181.  
 Götterbilder 74. 128.  
 133 f.  
 Griechisch 73.  
 Gut — Prädikat Gottes  
 40 f. 56. 76.  
 — — Prädikat des Men-  
 schen 46 f.  
 Gut und Böse 23.  
 Güte Gottes 71. 137.  
  
 Hamann 161. 163.  
 v. Harnack 214.  
 Havet 164.  
 Hebräerbrief 198 f.  
 Heilskunde 90.  
 Heinze, M. 34 1. XI.  
 Heitmüller 165.

- Heraklit 65 1. 201.  
 Herder 163.  
 Hermas, Hirt des 5.  
 Hermes 3 f. 89. 91. 94.  
 134. 149. 153 u. ö.  
 Heroen 132 1.  
 Herz 189.  
 Himmel 101. 104 121 f.  
 156 3.  
 Himmel und Erde 113.  
 129. 140.  
 Himmlisches Jerusalem  
 138.  
 Hirtenbilder 6. 216.  
 Höchster Gott 101.  
 Horos 10.  
 Hypothesen 72.  
 Hymnus 17. 30. 45. 90.  
 135 f. 144. 178.  
 Hyksas 214.  
  
 Ideen 64. 80. 125.  
 Jesus 171 f. 211.  
 Jesusworte 60.  
 Johannes = Schriften 33.  
 114. 170 f. 200 f. 207.  
 212.  
 Isis 10. 89. 91. 134.  
  
 Kabbala 1. 16.  
 Kamephis 10.  
 Kant 51 1.  
 Kardinaltugenden 82.  
 Keles 115.  
 Keil. Br. 117 2.  
 Kinderlosigkeit 41.  
 Kinder Sinn 209.  
 Kindesseele 57. 60.  
 Kleid f. Gewand.  
 Klima 105.  
 König 75. 76. 104. 147.  
 188.  
 Körper 30. 82. 84. 115.  
 Kometen 88.  
 Konstantius 7. 119.  
  
 Kosmogonie 72. 90. 139.  
 182.  
 Krankheiten 105. 110.  
 141 f.  
 Kräuter 140 ff.  
 Kroll, J. 217.  
 — W. 11 1. 14 1. 217.  
 Kronos 10. 93.  
 Kugelform der Welt 57.  
 125 f.  
 Kultus 210 f.  
 Kyriostult 196 f. 210.  
  
 Lasterkataloge 219.  
 Leere 132.  
 Lehmann, Edw. 216.  
 Leib 61. 84. 113. 115.  
 Leipoldt 165. 221 f.  
 Lepsius 214.  
 Licht 19. 58 1. 61. 194.  
 Liebe (*Éros*) 76. 83. 94.  
 122. 181.  
 Lobgesang 25. 30.  
 Logos 32 f. 44. 62. 100.  
 105. 194. 201 f. 219.  
 Logoschristologie 162.  
 Lohn 99. 103. 13.).  
  
 Magie 2. 90.  
 Manichäismus 12.  
 Mannigfaltigkeit 71.  
 Mannweiblichkeit 19. 212.  
 72. 90. 195.  
 Markus-Liturgie 34 2.  
 Märtyrer 130 5. 161.  
 Materie 20. 69. 184.  
 Mead 218.  
 Mensch 20. 42. 64. 91 ff.  
 122. 187 f.  
 Messias 197.  
 Mission 18. 26.  
 Mithrasliturgie 28.  
 Mittler 196.  
 Nomos 11. 96. 101.  
 Mond (Selene) 63. 93.  
 122.  
  
 Monotheismus 63 f. 68.  
 101 f. 121. 136. 145.  
 185.  
 Moore, G. F. 218.  
 Musen 123.  
  
 Nacktheit (der Seele) 61.  
 Namen Gottes 137. 151.  
 Natur 42. 91. 93.  
 Nekeps 140.  
 Neoplatonismus 1 f. 8.  
 10. 12. 40. 72. 217.  
 Neugier 125. 137.  
 Nicäa, Konzil von 7.  
 Norden, C. 165. 172.  
 219. 221 f.  
 Nüchternheit 18. 48.  
 Nüs 19 f. 23. 31 f. 40. 43.  
 51. 55. 57 f. 65 f. 96.  
 100. 182. 188 f.  
  
 Offenbarung 80 102. 114  
 168.  
 Ogdoas 24. 30. 34. 57 1.  
 218.  
 Opfer 120.  
 — Jesu 197 f.  
 Orakel 66. 134. 139.  
 — persische 148.  
 Orpheus 1. 54 1.  
 Orphische Mystik 1. 11.  
 23 2. 140. 148.  
 Ort 133.  
 Osiris 10. 89. 99.  
 Otto, W. 217. 226.  
  
 Pantheismus 46. 49. 62.  
 66. 136. 145. 182. 203.  
 Parallelismus 113 f.  
 Parthey 13. 17.  
 Pastoralbriefe 114.  
 Patrizi, Franc. 12. 89.  
 217.  
 Paulus 61. 75 2. 115.  
 170 f. 173 ff. 199 f.  
 204 f.

- Verpetua 61.  
 Verdelwis 165.  
 Pflanzen 141.  
 Philosophie 111 f. 124.  
 138. 147.  
 Physiologus 95 2. 221.  
 pietas 137.  
 Pierret 216.  
 Pietschmann 214. 216.  
 Pilatus-Akten 221.  
 Pitra f. S. 236 Hermes-  
 Bruchstücke.  
 Planeten 19. 57. 581. 87.  
 141. 184.  
 Platonismus 1. 3 2. 40.  
 Poimandres 15 f. 62.  
 Popularphilosophie 1. 45.  
 60. 65. 1231. 189. 191.  
 Präexistenz 85. 96. 103 f.  
 110.  
 Propheten 90. 99. 150.  
 Pythagoras 37. 61. 80.  
 150 f. 191.  
 Pythagoreer 26. 28. 1151.  
 Rechtfertigungslehre 200.  
 Reinigung 71.  
 Reizenstein 5. 8 2. 9. 13.  
 15. 68. 75. 120. 164.  
 175. 196. 204 1. 224.  
 religio 137.  
 Religionsfrevel 135.  
 Sakrament 44. 203. 210 f.  
 Same 27. 42. 44. 51.  
 Schicksal 19. 65 f. 67.  
 75. 79. 84. 94. 113 f.  
 126. 134 f. 183.  
 Schlaf 85. 96.  
 Schmitz, D. 166.  
 Schöpfung 30. 41 f. 43 f.  
 74. 90 ff. 97 f. 123 2.  
 180 f.  
 Schöpfungsbericht, bibli-  
 scher 22. 31. 101 f.  
 116. 137. 179 1. 182.  
 Schweigegebot 19. 25 f.  
 114. 120. 132.  
 Seele 55. 56 f. 57 3. 66 f.  
 81 ff. 84. 86 f. 104 f.  
 121 f. 188. 191 f.  
 Seelenmartern 28 f. 53.  
 87. 112.  
 Seelenwanderung 20. 95 f.  
 124 2. 146.  
 Seelenwohnungen 102 f.  
 106 f. 108. 130.  
 Selbsterkenntnis 23. 46.  
 Serapis 10 2.  
 Sethe 175.  
 Sibylle 7. 148. 150. 160.  
 214.  
 Sieben Weise 151.  
 Sklaven 104.  
 Sohn Gottes 32.  
 Sonne (Helios) 46. 56.  
 66. 74. 76. 80. 93.  
 117. 121 f. 126. 130 2.  
 131.  
 Souverain 163.  
 species 122. 133.  
 Spinoza 51. 195 1.  
 Sprache 68.  
 Steindorff 10 1.  
 Steine 140 ff.  
 Sternennest 42. 46. 87.  
 141.  
 Steuchi, Aug. 1. 12.  
 Stoa 1. 26. 32. 45. 52.  
 54. 66 1. 67. 72. 84.  
 125 1. 129. 190 1. 192 2.  
 193 2. 208.  
 Stock, St. G. 216 f.  
 Stradamon 23. 28.  
 59.  
 Strafen 55. 59. 83. 130.  
 146.  
 Sünde 88. 190. 208.  
 Tat (Tot, Thoth, Thoyth)  
 3. 10. 119. 150 f. 217  
 u. ö.  
 Taufe 205 f. 212 f. 226.  
 Tiedemann, Diet. 8 3.  
 217.  
 Tierkreis 28. 87 f. 92.  
 141.  
 Tierkult 119. 134. 161.  
 Tierseele 66. 108 f. 122.  
 Tod 22 f. 49. 63 f. 69.  
 79. 106. 130.  
 Tot f. Tat.  
 Transzendenz 182.  
 Trinität 159.  
 Tugenden 28 f.  
 Tyche 93. 113. 215.  
 Übel 43.  
 Unsterblichkeit 22 f. 69.  
 71. 113.  
 Urmensch 20 ff. 36. 196.  
 Ursprung des Bösen 125.  
 Usener 164.  
 Valentinianer 21. 62.  
 Vater = Gott 40 f. 71.  
 75. 92. 123. 159. 181.  
 196.  
 Vegetarianer 120.  
 Veränderung 71. 80.  
 Vergottung 25. 30. 53.  
 60. 90. 110. 146. 201.  
 203.  
 Vernunft 33. 133.  
 Verwandlungswunder 27.  
 203 f.  
 Verführung 17. 28. 51 2.  
 52. 59. 109. 168. 173 f.  
 208.  
 Visionen f. Gesichte.  
 Vorlesung 22. 69. 79.  
 108. 113. 135. 183.  
 Wahrheit 79. 107. 112.  
 Weg zum Heil 112.  
 115.  
 Weisheit 199. 202. 207.

|                          |                            |                        |
|--------------------------|----------------------------|------------------------|
| Weiß, Joh. 165. 172 1.   | Wiedergeburt 26 f. 35. 46. | Zauberpapyri 8. 13.    |
| Welt 62 f. 124 f. 183 f. | 96. 203 f. 207. 218.       | 68 1.                  |
| Welterneuerung 119. 129. | Windisch, H. 166.          | Zeus 10. 93. 126. 129. |
| Weltseele 57. 66. 125 1. | Wilcken, U. 175.           | Zielinsky 9. 14 1. 218 |
| Weltvernichtung 129.     | Wobbermin, G. 164.         | Zoroaster 9. 13.       |
| Wendland 165.            | Wort Gottes 209.           | Zwölfszahl 28 f.       |

## Quellenverzeichnis.

### A. Bibelstellen.

|                      |                       |                       |
|----------------------|-----------------------|-----------------------|
| Gen. 1, 2 102.       | Pred. 47.             | Ezech. 11, 19 210.    |
| 1, 3 61. 102.        | Judith 7, 8 65.       | 11, 25 102. 201.      |
| 1, 6 108 1.          | Cap. 7 199.           | 18, 31 210.           |
| 1, 25. 27. 28 22 1.  | 7, 22 202 2.          | 1. Macc. 2, 66 65.    |
| 2, 7 197.            | 7, 25 98 2.           | 2. Macc. 4, 37 191 1. |
| 24, 27. 48 179.      | 11, 20 222.           | 2. Esra 8, 34 222.    |
| 28, 12 201.          | Sir. 1, 27 172.       | Matth. 3, 3 179.      |
| Ex. 7, 17 f. 128.    | 4, 25. 28 179.        | 5, 45 181.            |
| Num. 23, 3 102. 201. | 11, 27 169.           | 6, 6. 8 181.          |
| Deut. 5, 17 53.      | 14, 18 106 3          | 6, 9 138 1.           |
| 32, 8 186 2.         | 17, 31 106 3.         | 6, 22 137 6.          |
| 32, 17 53. 187.      | 24 199.               | 6, 25 f. 180.         |
| 1. Reg. 20, 30 169.  | 24, 8 202 1.          | 7, 6 115.             |
| Ps. 2, 7 198.        | 32, 5 172             | 7, 13 f. 37. 115.     |
| 8 45.                | 39, 18 172.           | 7, 17 f. 217.         |
| 18, 2 108 1.         | 42, 7 222.            | 7, 28 179.            |
| 18, 15 172.          | 51, 1. 2. 10. 26 172. | 7, 29 36.             |
| 23 6.                | Jes. 6 173.           | 8, 20 86 1.           |
| 35, 6 179.           | 6 3 228.              | 9, 6 36.              |
| 35 (36), 10 194 2.   | 34, 4 35.             | 10, 26. 27 180.       |
| 50, 12 210 1.        | 40, 6 189. 204.       | 10, 39 209.           |
| 51, 10 210.          | 40, 13 31 2.          | 10, 40 199.           |
| 88, 27. 28 172. 1    | 52, 1. 2 192.         | 11, 25—27 171.        |
| 104 45.              | 58, 6 208.            | 11 27 200.            |
| 104, 4 74 3.         | 60, 1. 2 194.         | 12, 27 f. 53.         |
| 110 198.             | 61, 12 208.           | 13, 3 f. 209 2.       |
| 118, 86 179.         | Jerem. 4, 4 210.      | 13, 11 179.           |
| 139 45.              | 17, 10 138 4.         | 13, 13 f. 115.        |
| Epr. 6, 6 221.       | 31, 31—34 198.        | 13, 22 38.            |
| 8, 1 199.            | 31, 33 f. 208.        | 14, 2 35.             |
| 30, 25 221.          | Baruch 2, 4 65.       | 15, 18. 19 189.       |

|               |             |                  |             |            |               |
|---------------|-------------|------------------|-------------|------------|---------------|
| Matth. 15, 19 | 53.         | Luk. 6, 43       | 217.        | Joh. 6, 29 | 212.          |
| 16, 17        | 106 3. 189. | 7, 21            | 102.        | 6, 58      | 212.          |
| 17, 11        | 50 2.       | 8, 55            | 189.        | 6, 63      | 179. 212.     |
| 17, 20        | 187.        | 10, 18           | 186.        | 6, 69      | 38. 170. 171. |
| 18, 3         | 60. 189.    | 10, 21. 22       | 171.        | 7, 17      | 38. 171. 194  |
|               | 204. 209.   | 12, 57           | 189.        | 8, 32      | 180.          |
| 18, 10        | 186.        | 14, 26           | 45.         | 10, 11     | 6.            |
| 18, 20        | 199.        | 15, 3 f.         | 6.          | 10, 15—18  | 200.          |
| 19, 14        | 60.         | 16, 24           | 219.        | 10, 14     | 171.          |
| 19, 28        | 27.         | 21, 26           | 35.         | 10, 38     | 170.          |
| 20, 28        | 199.        | 22, 17—20        | 211 4.      | 12, 28     | 138 1.        |
| 21, 32        | 179.        | 24, 26 f.        | 199.        | 12, 31     | 185. 186.     |
| 22, 44 f.     | 198.        | 24, 30. 35       | 211 3.      | 13, 1      | 200.          |
| 23, 25        | 38.         | 24, 49           | 102.        | 13, 2      | 47.           |
| 23, 37        | 128.        | Joh. 1, 1—3      | 33.         | 13—16      | 77.           |
| 24, 29        | 35.         | 1, 1—18          | 201.        | 14, 2      | 102. 103 1.   |
| 25, 14 f.     | 193.        | 1, 2             | 180.        | 14, 6      | 180. 201.     |
| 25, 31 f.     | 138 4.      | 1, 5             | 185.        | 14, 18     | 32.           |
| 25, 41        | 185.        | 1, 6             | 202.        | 14, 26     | 208.          |
| 26, 26 f.     | 211.        | 1, 10            | 184 (2mat). | 14, 31     | 200.          |
| 26, 38        | 198.        | 1, 12            | 102. 207.   | 15, 3      | 208.          |
| 26, 41        | 189 (2mat). | 1, 13            | 189.        | 15, 7      | 201.          |
| 26, 64        | 198.        | 1, 14. 15        | 202.        | 15, 10     | 171. 201.     |
| 27, 50        | 189.        | 1, 17            | 180. 202.   | 15, 15     | 170.          |
| 28, 19 f.     | 213.        | 1, 18            | 171.        | 15, 26     | 208.          |
| 28, 20        | 32.         | 1, 51            | 201.        | 16, 11     | 185.          |
| Marc. 1, 15   | 209.        | 3, 3 ff.         | 207.        | 16, 13     | 208.          |
| 1, 22. 27     | 36.         | 3, 6. 14. 16. 19 | 194.        | 16, 33     | 186.          |
| 3, 22 f.      | 186.        | 3, 7             | 65. 207.    | 17, 2      | 36.           |
| 4, 14         | 33. 209.    | 3, 13            | 201.        | 17, 3      | 169.          |
| 4, 26 f.      | 54.         | 3, 15            | 171.        | 17, 6      | 138.          |
| 7, 21 f.      | 38. 53.     | 3, 16            | 200.        | 17, 8      | 38. 171.      |
|               | 189.        | 3, 19            | 185.        | 17, 11     | 138 1. 201.   |
| 10, 18        | 41.         | 3, 23            | 213.        | 17, 15     | 201.          |
| 10, 30        | 185.        | 3, 34            | 197.        | 17, 26     | 170.          |
| 13, 25        | 35.         | 4, 2             | 213.        | 18, 37 f.  | 221.          |
| 14, 22 f.     | 211.        | 4, 10            | 45. 60.     | Mct. 1, 4  | 102. 179.     |
| 16, 16        | 213.        | 4, 23 f.         | 137. 180.   | 1, 6       | 50 2.         |
| 16, 19        | 213.        | 4, 24            | 76 1.       | 1, 8       | 179.          |
| Luk. 1, 1     | 179.        | 5, 17            | 64. 181.    | 1, 22      | 179.          |
| 1, 2          | 180.        | 5, 19            | 201.        | 2, 1       | 174.          |
| 1, 51         | 189.        | 5, 20            | 102. 201.   | 2, 32      | 179.          |
| 1, 77         | 169.        | 5, 24            | 37.         | 2, 34 f.   | 198.          |
| 4, 18         | 208.        | 5, 27            | 36.         | 2, 42. 46  | 211 3.        |
| 4, 32. 36     | 36.         | 5, 43            | 138 1.      | 3, 16      | 48.           |
| 5, 17         | 35.         | 6, 27            | 167.        | 3, 21      | 50.           |

|             |                |               |               |              |               |
|-------------|----------------|---------------|---------------|--------------|---------------|
| Act. 7, 35  | 186 2.         | Röm. 4, 17—22 | 171.          | Röm. 14, 5   | 189.          |
| 8, 12       | 213.           | 5, 1 f.       | 207.          | 14, 7—9      | 206.          |
| 9, 2        | 179.           | 5, 6—8        | 37 3.         | 14, 23       | 177.          |
| 9, 10       | 173.           | 5, 8          | 174. 200.     | 15, 18       | 65.           |
| 10, 3, 17   | 173.           | 5, 12         | 197. 185 1.   | 16, 25       | 137 2.        |
| 11, 5       | 173.           | 5, 19         | 190.          | 16, 26       | 170           |
| 13, 27      | 186 1.         | 6, 1—11       | 204. 205.     | 1. Kor. 1, 5 | 170.          |
| 14, 15      | 180.           | 6, 2, 3       | 205.          | 1, 6         | 179.          |
| 16, 6       | 173.           | 6, 6          | 191. 192.     | 1, 10        | 189.          |
| 16, 9       | 173.           | 6, 7          | 37.           | 1, 13 f.     | 213.          |
| 17, 21      | 80.            | 6, 12 f.      | 37 5. 205.    | 1, 17        | 213.          |
| 17, 23      | 102.           | 6, 16         | 190. 193.     | 1, 17—2, 7   | 176 3.        |
| 17, 24 f.   | 180. 184.      | 6, 17         | 179.          | 1, 18        | 197.          |
| 17, 24 - 28 | 45. 65.        | 7, 12—25      | 190. 193.     | 1, 30        | 176.          |
|             | 137 3.         | 7, 13 f.      | 115.          | 2, 2         | 176.          |
| 17, 28      | 180. 189. 219. | 7, 18         | 190.          | 2, 4         | 35.           |
| 17, 30      | 38.            | 7, 22         | 189. 191.     | 2, 6—16      | 176.          |
| 18, 3       | 108 3.         | 7, 24         | 191.          | 2, 6         | 176 3. 180 1. |
| 18, 9       | 173.           | 7, 25         | 189.          |              | 186 1.        |
| 19, 19 f.   | 166.           | 8, 15         | 178.          | 2, 7         | 176.          |
| 19, 36      | 38.            | 8, 16         | 189.          | 2, 7, 9 f.   | 179.          |
| 20, 7       | 211 3.         | 8, 18         | 186.          | 2, 10        | 169.          |
| 20, 27      | 181.           | 8, 19         | 61.           | 2, 11        | 189.          |
| 24, 14, 22  | 179.           | 8, 19 f.      | 185 1.        | 2, 12        | 177. 190 1.   |
| 25, 26      | 176 1.         | 8, 21         | 38.           | 2, 14        | 191.          |
| 26, 14 f.   | 219.           | 8, 22         | 102.          | 2, 15        | 176.          |
| 26, 25      | 53.            | 8, 28—39      | 178.          | 3, 16        | 31 2.         |
| 27, 35      | 211 3.         | 8, 32         | 102. 200.     | 3, 2         | 226.          |
| Röm. 1, 1   | 174.           | 8, 38         | 186.          | 4, 1         | 174. 179.     |
| 1, 3, 4     | 181. 197.      | 8, 38 f.      | 35.           |              | 189.          |
| 1, 7        | 181.           | 9, 23         | 181.          | 1, 4 f.      | 178.          |
| 1, 18, 25   | 179.           | 10, 12—18     | 204.          | 4, 19        | 80.           |
| 1, 18—3, 20 | 184.           | 10, 17        | 178.          | 5, 4         | 189.          |
| 1, 19 f.    | 45. 65. 70.    | 11, 33        | 170.          | 5, 8         | 193 1.        |
|             | 181.           | 11, 36        | 137 3. 139 2. | 6, 3         | 186.          |
| 1, 25       | 81. 185.       | 12, 1         | 34.           | 6, 9 f.      | 38.           |
| 1, 29 f.    | 38.            | 12, 1, 3      | 32. 34.       | 6, 12        | 193.          |
| 2, 7 f.     | 138 4.         | 12, 2         | 205.          | 7, 3         | 191.          |
| 2, 14 f.    | 181.           | 12, 6         | 177.          | 7, 5         | 38.           |
| 2, 15       | 189 (2ma!).    | 12, 13        | 39.           | 7, 25        | 32.           |
| 2, 22       | 53.            | 12, 17        | 70.           | 7, 34        | 189.          |
| 3, 21       | 200.           | 12, 21        | 54.           | 8, 1         | 38. 170.      |
| 3, 23       | 190.           | 13, 1 f.      | 77.           | 8, 6         | 139 2. 181.   |
| 3, 24, 25   | 200.           | 13, 12        | 206 1.        |              | 196.          |
| 3, 28       | 189.           | 13, 14        | 190. 206 1.   | 8, 7 f.      | 189.          |
| 4, 2 f.     | 37.            |               | 226.          | 9, 4 f.      | 36.           |

|                         |                     |                     |
|-------------------------|---------------------|---------------------|
| 1. Kor. 9, 16 f. 174.   | 2. Kor. 2, 6 35.    | Gal. 3, 24 70.      |
| 9, 16—19 193.           | 2, 14 174.          | 3, 27 206 1. 226.   |
| 9, 24 45.               | 3, 9 178.           | 4, 2 178.           |
| 10, 8 36.               | 3, 12—18 205.       | 4, 3. 9 185.        |
| 10, 8 f. 212.           | 3, 17 178. 197.     | 4, 4 197.           |
| 10, 11 209 2.           | 3, 18 205.          | 4, 5 178.           |
| 10, 20 53. 187.         | 4, 4 185.           | 4, 8. 9 143. 167.   |
| 11, 2 177.              | 4, 6 61. 75 2.      | 169.                |
| 11, 7 189.              | 170. 174.           | 5, 17 70.           |
| 11, 14 189.             | 4, 7 192.           | 5, 18 f. 178.       |
| 11, 20 211 2.           | 4, 16 191. 192.     | 5, 19 f. 38.        |
| 11, 23 177. 197.        | 4, 18 222.          | 5, 22 178.          |
| 11, 23 ff. 211.         | 5, 1 61 (2mal).     | 5, 24 205.          |
| 11, 26 211 2.           | 191.                | 6, 1 178 (2mal).    |
| 11, 27. 28 212.         | 5, 1 f. 61 1. 80 1. | 6, 7 181. 212.      |
| 11, 30 211. 212.        | 115.                | 6, 8 178.           |
| 12, 4 f. 178. 197.      | 5, 1. 4 191.        | Eph. 1, 9 170.      |
| 12, 6—11 35. 197.       | 5, 4 61.            | 1, 11 181.          |
| 12, 7 169.              | 5, 7 60. 134.       | 1, 13 167.          |
| 12, 8 33. 170.          | 171.                | 1, 21 35. 186.      |
| 12, 10 177.             | 5, 8 143 1.         | 1, 23 74 2.         |
| 12, 14—26 45.           | 5, 10 148.          | 2, 2 186.           |
| 12, 24 103.             | 5, 13 174 (2mal).   | 2, 4 181.           |
| 13, 2 38.               | 5, 14. 15 196. 200. | 2, 12 70. 103 2.    |
| 13, 8—13 170.           | 5, 16 196.          | 3, 1 175.           |
| 13, 12 60. 137 4.       | 5, 17 204. 210 1.   | 3, 3 170. 179.      |
| 171. 181.               | 5, 18 178. 200.     | 3, 16 191.          |
| 14 174.                 | 7, 10 38.           | 3, 19 170.          |
| 14, 14 177.             | 8, 6 139.           | 4, 1 175.           |
| 14, 23 51 2.            | 9, 13 39.           | 4, 14 37.           |
| 14, 33 177.             | 10, 1 196.          | 4, 18 38.           |
| 15, 1. 3 177.           | 10, 3 190. 207.     | 4, 22 192.          |
| 15, 1 f. 197.           | 10, 8 36.           | 5, 2 200.           |
| 15, 24 36.              | 11, 3 137 6.        | 6, 11 f. 106 3. 186 |
| 15, 24 f. 186. 198.     | 12, 1 f. 173, 174.  | (2mal). 206 1.      |
| 15, 34 38. 102.         | 13, 4 35.           | 6, 19 170.          |
| 15, 37 f. 193.          | Gal. 1, 4 185.      | Phil. 1, 9 54.      |
| 15, 42 50 38.           | 1, 11. 12 169.      | 1, 29 102.          |
| 15, 44 61. 115.         | 1, 12 f. 174.       | 2, 3 f. 197.        |
| 191.                    | 1, 15 102.          | 2, 5 f. 197. 199.   |
| 15, 45 197.             | 1, 16 106 3.        | 3, 12 f. 171. 207.  |
| 15, 50 106 3. 189.      | 1, 18 196.          | 4, 7 31. 189.       |
| 192. 222.               | 2, 5 179.           | 4, 8 53.            |
| 15, 51 223.             | 2, 20 206.          | 4, 12 167.          |
| 2. Korintherbrief 80 1. | 3, 1 197.           | 4, 18 34.           |
| 2. Kor. 1, 20 102.      | 3, 2 178.           | Rol. 1, 14 200.     |

|                           |                    |                   |
|---------------------------|--------------------|-------------------|
| Kol. 1, 16 103.           | 1, 7 74 3.         | 1. Petr. 5, 2 16. |
| 1, 27 80.                 | 1, 13 198 1.       | 2. Petr. 1, 3 53. |
| 1, 28 205.                | 1, 14 60.          | 1, 4 38.          |
| 2, 3 176.                 | 2, 14 106 3.       | 1, 14 80.         |
| 2, 5 186.                 | 2, 18 32. 198.     | 1, 16 167.        |
| 2, 6. 7 206.              | 2, 25 16 3.        | 1, 19 75 2.       |
| 2, 11 f. 206. 210.        | 3, 6 138 2.        | 2, 4 186.         |
| 2, 12 205.                | 3, 13 38.          | 2, 12 38.         |
| 2, 15 186. 200.           | 4, 14 198.         | 2, 18 37 1.       |
| 2, 18 186.                | 4, 15 32. 198.     |                   |
| 3, 3 205.                 | 5, 6 198 1.        | 1. Joh. 1, 5 194. |
| 3, 8 38.                  | 5, 7—9 198 f.      | 2, 3 171 (2mal).  |
| 3, 9 192. 206.            | 5, 12 f. 226.      | 2, 9 194.         |
| 3, 12 206 1.              | 6, 6 212.          | 2, 20 167.        |
| 4, 18 175.                | 6, 17 181.         | 2, 20. 27 208.    |
|                           | 7, 14 198.         | 2, 21 81. 185.    |
| 1. Theff. 1, 5 35.        | 7, 17. 21 198 1.   | 3, 2 f. 169. 207. |
| 4, 9 208.                 | 8, 8 198 1.        | 208.              |
| 4, 13—17 193 1.           | 9 200 1.           | 3, 7 171 1.       |
| 5, 8 206 1.               | 10, 1—18 200 1.    | 3, 8 54.          |
| 5, 23 48. 189.            | 10, 12 198 1.      | 3, 9 54. 208.     |
|                           | 10, 16 198 1.      | 3, 18 207.        |
| 2. Theff. 1, 10 179.      | 10, 29 212.        | 3, 23. 24 208.    |
| 1. Tim. 1, 12 47.         | 11, 1 52.          | 4, 9 200.         |
| 2, 8 38. 222.             | 12, 2 45. 199.     | 4, 10 207.        |
| 2, 9 53.                  | 12, 3 198 1.       | 4, 14 171.        |
| 2, 15 41. 53.             | 12, 28 47.         | 4, 16 171 (2mal). |
| 3, 13 138 2.              | 13, 12 198.        | 4, 16. 18 181.    |
| 4, 7 114.                 | 13, 20 16 3.       | 5, 19 47. 184.    |
| 5, 11 222.                |                    |                   |
| 5, 14 41. 222.            | Jaf. 1, 4 48.      | Jaf. 1, 17 167.   |
| 6, 2 222.                 | 1, 17 102.         | 1, 18 33. 204 1.  |
| 6, 4 137 6.               | 1, 18 33. 204.     | 1, 27 219.        |
| 6, 13 64.                 | 1, 19 f. 38.       | 2, 26 189.        |
| 6, 16 111. 181.           | 4, 15 80.          | 3, 6 167.         |
|                           |                    | 3, 15 f. 207.     |
| 2. Tim. 2, 23 137 6. 222. | 1. Petr. 1, 3 204. |                   |
| 3, 4 38.                  | 1, 23 204. 208.    | Jud. 6 186.       |
|                           | 2, 2 34.           | 20. 23 48.        |
| Tit. 3, 5 27. 203.        | 2, 9 53.           |                   |
| 3, 8 222.                 | 2, 12 167.         | Upok. 1, 18 55 1. |
| 3, 10 114.                | 2, 13. 14 77.      | 4, 2 173.         |
| Philem. 9 175.            | 2, 25 16 3.        | 10, 2 139 5.      |
| 16 190.                   | 3, 2 167.          | 19, 13 33.        |
| Hebr. 1, 1—4 199. 225.    |                    | 20, 11 f. 138 4.  |

## B. Sonstige Quellen.

- Ägypter-Evangelium 21 2. 41. 49.  
 Aelian 192 1.  
 Aeschylus 17.  
 Albertus Magnus 216.  
 Anthimus von Nikomedien 215.  
 Apomasaris 215.  
 Apulejus metamorph. 44. 65. 89.  
     florida 117.  
 Ps.=Apulejus Asclepius 12 f. 73.  
     116—138. 144.  
     c. 1 39 1. 119 1. 127.  
     c. 6 125 1.  
     c. 7 21 1. 118 3. 137.  
     c. 8 123 3. 137.  
     c. 10 50 1. 3. 131. 137 5.  
     c. 13 137. 138.  
     c. 17 118 3.  
     c. 19 118 3. 135 2.  
     c. 20 137 1. 151 1.  
     c. 22 118 4. 138.  
     c. 24 118 4. 5. 161.  
     c. 25 127. 138.  
     c. 26 137 2. 151 1. 225.  
     c. 32 137 4. 225.  
     c. 33 142.  
     c. 34 104 3.  
     c. 37 160 2. 5. 161 1. 225.  
     c. 38 158.  
     c. 41 30 1. 31 1. 137 7. 170 1.  
 Arios Didymos 125 2.  
 Aristoteles 84 1.  
 Arnobius adv. gent. 4 3.  
 Arrian 37. 53 1. 62 1. 175 3.  
 Augustinus 99 4. 117. 119. 128 1.  
     133 4. 147. 148. 160 f. 214 f.  
 Catalogus codicum astrologicorum  
     11 1. 100 1. 223 f.  
 Censorinus 24 2. 104 2.  
 Chrysippos 84 1.  
 Cicero 1 1. 4 3. 7 3. 26. 214. 217.  
 Clemens Alex. 3. 26 3. 54. 149. 214 f.  
     217.  
 Ps.=Clemens, Homilien 173 3.  
 Cyprian 150.  
 Diodorus Siculus 89. 100 1.  
 Diogenes Laërtius 1. 192 1. 219.  
 Dionysius Areopag. 7. 62 1.  
 Epiktet f. Arrian.  
 Epikur 92 3. 139 1. 190 1.  
 Epiphanius 221.  
 Euripides 108 1.  
 Eusebius 4 2. 150. 213 1. 215. 217.  
 Firmicus math. 214 f. 219. 224.  
 Galen 4. 11 1. 57 2. 100 1. 141. 215.  
     218.  
 Harpokraton 143.  
 Heliodor 215.  
 Hermes-Bruchstücke bei Vitruv 12. 87 2.  
     138—144. 158. 223 f.  
 — de castigatione animae (Barden-  
     heuer) 12. 217.  
     f. Ps.=Apulejus, Asclepius, Poi-  
     mandres, Stobaeus.  
 Hieronymus 169. 193 3.  
 Hippokrates 189 1. 191 2.  
 Hippolyt 16 2. 209 2.  
 Homer 61. 88 1. 96 2. 192 1.  
 Horaz 1. 97 1.  
 Iamblichus 3. 53. 87. 146. 218.  
 Iosephus 218.  
 Julian Apostata 7. 56 1. 80. 214.  
 — von Laodicea 215.  
 Justin 3 2. 215. 219.  
 Ps.=Justin, Cohortatio 4. 149 f. 215.  
 Juvenal (sat. XV) 134.

Katene 171 1. 194 2. 202. 209 1.  
 Krüll v. Alex. 44. 153 f. 176 2. 181.  
 215.  
 Lactanz 11. 117 f. 120. 127. 150.  
 214 f. 217.  
 Lukian 26 1.  
 Lydos, Joh. 99 4. 117. 126 3. 130 4.  
 215. 224. 226.  
 Martial V 24 4.  
 Masala 215.  
 Marimus Tyrius Diff. 8 53 1.  
 Nemestius 67. 123 1. 130 1.  
 Nonnos 103 1. 207 1.  
 Olympiodor 219.  
 Origenes 51 2. 149 4. 180 1.  
 Oxyrhynchos-Pogion 49.  
 Palchus 215.  
 Pamphilus 4. 215.  
 Papyrus Nimant 8 2. 120.  
 Paul v. Alex. 215.  
 Perpetua-Ukten 6 1.  
 Philo 7 f. 26 2. 33. 61. 68 1. 72. 92 3.  
 115 1. 195 1. 201 f. 219.  
 — de mundo 26.  
 — v. Byblos 150. 217.  
 Plato 12. 16 f. 24 1. 37. 44 1. 61. 80 f.  
 83. 100 1. 109. 113 2. 122. 133 3.  
 148. 150. 217.  
 — Phaedon 106. 130 4.  
 — Phaidros 28. 67 1. 83. 112. 176 1.  
 — Republ. 43. 138 3.  
 — Sympos. 21 2. 83. 91 2. 195 1.  
 — Timaeus 43. 89. 92 2. 3. 154 3.  
 — Axiochus 175 1.  
 Plinius 100 1.  
 Plotin 49 2.  
 Plutarch 157. 159. 190 1. 215.  
 — adv. Colotem 44 1.  
 — de def. orac. c. 13 53.  
 — de E apud Delphos 54.  
 — de Iside et Osir. 5. 26. 104 2.

Plutarch, de plac. philos. 104 2. 147.  
 — quaest. conviv. 26.  
 — de sera num. vind. 23 2. 44 2.  
 — Numa 31 1.  
 — Romulus 189 1.  
 — Theseus 24 3.  
 Poimandres I 17—25. 30 ff. 89. 102.  
 144. 147. 182. 224.  
 I 1 62.  
 I 2 16.  
 I 4 154. 184.  
 I 5 32. 35.  
 I 6 16. 32. 41. 85. 156.  
 I 9 32. 33 2. 127 2.  
 I 10 7.  
 I 11 f. 28.  
 I 12 f. 49. 152. 184. 196.  
 I 13 f. 36. 63. 181.  
 I 15 43.  
 I 16 64. 181.  
 I 18 15. 32. 42. 72 f. 155. 181.  
 I 20 26. 30. 64.  
 I 21 33. 37. 46. 182.  
 I 22 16. 28.  
 I 23 52. 59. 67 1.  
 I 24 f. 48. 83.  
 I 25 f. 28. 34. 35.  
 I 27 26. 35. 37. 90. 115. 158. 179.  
 201 2.  
 I 28 ff. 17. 48.  
 I 29. 30 33. 37.  
 I 31 f. 7. 33. 36. 135. 137 7. 168 f. 210.  
 II 40—41. 85.  
 II 1 f. 68.  
 II 2. 4 82.  
 II 10. 11 133.  
 II 14 46. 182.  
 III 41—42. 85 f.  
 III 1 36. 184.  
 III 3 27. 168. 179.  
 III 4 182.  
 IV 17. 43—45. 203.  
 IV 1 32.  
 IV 3 33.  
 IV 4 18. 37. 52. 179 2. 182.  
 IV 6 41. 46. 55.

## Poimandres IV s 56.

- IV 9 52 1.  
 V 17. 45—46. 64. 127. 158. 183.  
 V 2 196.  
 V 6 f. 152.  
 V 11 135. 210.  
 VI 46—48. 79. 151 1. 181.  
 VI 1 56. 181. 182.  
 VI 4 49. 68. 184.  
 VI 5 58 3.  
 VII 48—49. 111.  
 VII 1 37.  
 VII 2 37. 168.  
 VIII 49—50.  
 VIII 1 f. 130 2. 131 1.  
 VIII 2. 5 184.  
 VIII 3 f. 64. 125 2.  
 VIII 17—20 135.  
 IX 11. 50—54. 118.  
 IX 1 126 1.  
 IX 2. 3 181.  
 IX 4 52. 152 2.  
 IX 5 f. 37. 131 1.  
 IX 8 184.  
 IX 9 46.  
 IX 10 45. 52. 171.  
 X 17. 54—62. 77. 78.  
 X 1 82. 87 1.  
 X 2 181.  
 X 5. 6 168.  
 X 7. 8 111. 168.  
 X 9 53.  
 X 10. 12. 14. 20 184.  
 X 11 125 2. 142 3.  
 X 13 33. 36. 66. 84. 101.  
 X 15 38. 152 2. 168. 169.  
 X 16 32. 192.  
 X 17 53. 84.  
 X 18 101.  
 X 19 66. 112. 124 2.  
 X 21 129 1.  
 X 22 39. 122.  
 X 23 65.  
 X 25 53. 66.  
 XI 17. 62—65. 157 4.  
 XI 1 169.

## Poimandres XI 2 f. 131 1. 182. 184.

- XI 4 84 1. 182.  
 XI 9. 13 68.  
 XI 13. 14 32. 181.  
 XI 13. 16. 17 36.  
 XI 19 133 1.  
 XI 20 169.  
 XII 17. 65—70.  
 XII 3 33.  
 XII 4 188.  
 XII 5—15 135 1.  
 XII 9 84. 126 1.  
 XII 12. 13 33. 155.  
 XII 15. 16 131 1.  
 XII 19 36. 139.  
 XII 23 153 1.  
 XIII 17. 25—30. 89 f. 96. 118.  
 144. 147. 203.  
 XIII 1 33. 33 1. 37. 38. 169.  
 XIII 2 35. 53. 168. 208.  
 XIII 3 31. 169. 181. 192.  
 XIII 4 32. 169. 196 204.  
 XIII 5 38.  
 XIII 7 37. 53. 83. 87. 112. 201 2.  
 XIII 8 32. 33. 34. 53. 70. 87. 112.  
 XIII 9 34. 37. 53.  
 XIII 10 31. 33. 63.  
 XIII 11 34. 35. 48. 63.  
 XIII 12 35. 48.  
 XIII 13 90 1. 203.  
 XIII 14 203.  
 XIII 15 16. 24. 37. 62. 90 1.  
 XIII 16 90. 168.  
 XIII 17 34. 210.  
 XIII 17—20 135.  
 XIII 18 17. 33. 34. 70. 137. 1. 179.  
 XIII 19 7. 16. 31. 34. 36.  
 XIII 18. 19. 21 33.  
 XIII 20 17.  
 XIII 21 34.  
 XIII 22 168. 177.  
 XIV 11. 17. 70—72.

## Plotina 106 3.

## Porphyrus 2. 35 1. 158 f. 214.

## Proklos 2. 54 1. 65 1.

## Psellos 15. 22 1.

Saturnius 2. 23 2. 49 2.

Septuaginta 26. 31. 60. 65. 102.

108 1. 169 1. 172.

Sextus Empir. 219.

Stobaeus, Florilegium 10 f. 220 f.

I I 30 (I 38, 11) 77.

I II 52 (I 62, 12) 88.

I IV 7 (I 72, 3) 79.

I IV 8 (I 73, 3) 79.

I V 14 (I 77, 6) 79.

I V 16 (I 79, 21) 79.

I V 20 (I 82, 1) 78.

I VIII 41 (I 104, 12) 85.

I X 15 (I 127, 5) 77.

I XI 2 (I 131, 1) 85.

I XVIII 2 (I 157, 6) 77. 40.

I XVIII 3 (I 158, 13) 77.

I XIX 2 (I 163, 14) 77.

I XIX 2 (I 196, 12) 125 2.

I XXI 9 (I 189, 19) 87.

I XLI 1 (I 273, 4) 182. 74. 111.

I XLI 4 (I 281, 19) 81.

I XLI 6 (I 284, 3) 86. 33.

I XLI 7 (I 289, 19) 85.

I XLI 8 (I 290, 25) 84.

I XLI 11 (I 293, 11) 85.

I XLII 2 (I 295, 16) 86.

I XLVII 8 (I 303, 14) 78. 39.

I XLVII 9 (I 305, 13) 78.

I XLVIII 3 (I 310, 25) 78.

Stobaeus

I XLIX 1 (I 320, 16) 81.

I XLIX 3 (I 320, 22) 81.

I XLIX 4 (I 321, 28) 82.

I XLIX 5 (I 322, 24) 82.

I XLIX 6 (I 324, 4) 83.

I XLIX 44 (I 385, 11) 89. 181. 6 2.

(= Kore) 8. 10 f. 43.

I XLIX 45 (I 407, 15) 103.

I XLIX 48 (I 416, 18) 78.

I XLIX 49 (I 417, 15) 78.

I XLIX 68 (I 458, 22) 106. 10.

I XLIX 69 (I 463, 7) 107. 10.

124 2.

II I 26 (II 9, 3) 110.

II VIII 31 (II 160, 12) 84.

III XI 31 (III 436, 9) 79.

III XIII 65 (III 467, 12) 78.

IV LI 47 (V 1087, 1) 79.

Sueton 216.

Suidas 4. 59 4. 100 1. 156. 217. 226.

Tertullian 4. 104 2. 148. 215.

Theodor v. Melitene 216.

Theodoret 166.

Thomasakten 89. 221.

Vettius Valens 7 3.

Zosimos 4 1. 9. 15.

## Verzeichniß griechischer Wörter.

[† bezeichnet die auch im Neuen Testament, \* die nur im Neuen Testament, nicht in den Hermetika vorkommenden Wörter.]

† ἀγνοια 38. 152 2.

† ἀγνωσια 22. 38. 48.  
58 2. 98. 102. 111. 168.† ἀγών 58. 60. 66. 112.  
ἄδης 118 3. 126.

† ἀθανασία 68.

ἀθεότης 70.

ἄθλον 43. 45.

† αἰνιγμα 26. 169.

† αἰσθησις 50. 54. 69. 76.  
86. 125 f. 132.† αἰών 62. 67 3. 97. 185.  
ἀκρασία 38.† ἀλήθεια 38. 80. 179.  
221.

† ἀμαρτία 103.

† ἀμαρτημα 95. 103.

ἀμεθόδευτος 99 1. 221.

† ἀναγεννᾶν 204.

† ἀνάγκη 79. 94. 135. 183.

ἀνακάθαρσις 71.

† ἀνάγκισις 176.

† ἀναμάρτητος 94. 103.  
208.

- † ἀναμνησκω 26.  
 \* ἀνανεοῦσθαι 209.  
 \* ἀνθρῶπος τέλειος 205.  
 ἀνθρῶπότης 25. 104.  
 ἀνοδος 24.  
 ἀντιπράσσειν 66.  
 † ἀνωθεν γεννηθῆναι 207.  
 ἀνώνυμος 151.  
 ἀπάθεια 66 1.  
 † ἀπάτη 38.  
 † ἀπιστία 52.  
 † ἀπιστος 138. 225.  
 † ἀποκάλυψις 169.  
 † ἀποκατάστασις 49. 50. 63. 68. 124. 129.  
 † ἀπόκριψος 33 1.  
 † ἀποκύνει 32 f. 181. 204 2.  
 † ἀπολλύναι 45.  
 ἀπόρροια 98 2. 100. 130. 140.  
 ἀποτελέσις 139.  
 † ἀρετή 29. 53.  
 ἀρμονία 81. 85. 108. 124.  
 ἀρχέτυπος 19. 40.  
 † ἀρχή 42 f.  
 ἀρχηγέτης 99.  
 † ἀσέβεια 53. 58.  
 αὐθεντία 162. 62. 218.  
 αὐτεξούσιος 83 f.  
 αὐτόπτης 37.  
 αὐτοτελής 82.  
 ἀφ' ἑαυτοῦ φάρμακα 91.  
 † βαπτίζειν 15. 44. 205. 219.  
 † βουλή 19 1. 22. 31. 181.  
 † γένεσις 30. 80. 85.  
 γενήτειρα 98.  
 † γεωργός 51.  
 † γυναιρίζειν 170.  
 † γυνῶσις 18. 25. 29. 38. 47. 152 2. 170.  
 † γραμματεὺς 65. 150.  
 δαίμων 58.  
 δαίμων κολαστικός 23 2.  
 — τιμωρός 23. 59. 67 1.  
 † δείκνυμι 102. 201 1.  
 \* δέσμιος 175.  
 † δεσπότης 101.  
 † διάνοια 83.  
 διάταξις 106.  
 † διδαχή 179.  
 † δικαιοῦσθαι 37.  
 † δίκη 88.  
 διοίκησις 75.  
 διοικητής 19.  
 † διώκειν 207.  
 † δόλος 38.  
 † δόξα 60. 79 f.  
 † δουλεία 115.  
 \* δοῦλος Θεοῦ 175.  
 † δύναμις 25. 29. 34. 55. 185.  
 † δωρεά 43. 45.  
 † δῶρον 55. 60.  
 † ἐγκράτεια 29.  
 † εἶδος 122.  
 † εἶδωλον 47.  
 εἰμαρμένη 65 f. 79. 126. 135 1. 183 f.  
 † ἐκδίκησις 98.  
 † ἔκστασις 59 2.  
 † ἔλεγχος 78.  
 † ἔλεειν 32.  
 † ἔλεος 31. 70 2. 181.  
 ἐλλόγιμος 67. 168.  
 εὐπνουν 83.  
 ἐναντιότης 57.  
 ἐνδιάθετος 32.  
 † ἐνέργεια 34. 55. 62. 78. 82. 85 f. 185.  
 † ἐννοια 50.  
 ἐννοῦς ἀνθρῶπος 22 f.  
 ἐμπορος φύσις 42.  
 \* ἐν Χριστῷ 206.  
 ἐξηγητής 142.  
 † ἔξις 81 f.  
 † ἐξουσία 20. 36. 102. 185. 207.  
 † ἔξω ἀνθρῶπος 191.  
 † ἐπαγγελία 102. 179.  
 ἐπαμύνειν 74.  
 † ἐπιθυμία 38.  
 ἐπίρροια 30.  
 † ἐπίσκοπος 88. 95.  
 † ἐπιστήμη 43. 55. 86.  
 † ἐπίτροπος 112.  
 † ἐποπτεύω 167.  
 † ἐπόπτης 95. 167.  
 ἔρως 83. 94. 112.  
 \* ἐπαγγέλιον 178 f.  
 † εὐγενής 104.  
 εὐδαιμονία 105. 112.  
 † εὐδοκία 172.  
 † εὐεργέτης 66.  
 † εὐλογία 36.  
 εὐνομία 70 1.  
 εὔρεσις 91. 94.  
 † εὐσέβεια 182. 47. 53. 58. 60. 152 1. 2. 158.  
 † εὐχαριστία 36.  
 † ζῆλος 63.  
 † ζωοποιεῖν 64.  
 † ζωή 19. 194.  
 † ἡδονή 66 1.  
 ἡμίθεος 142.  
 θεά 43. 55.  
 θεατής 43.  
 † θέλημα 31.  
 θέμις 56.  
 \* Θεοδιδάκτος 208.  
 θεοπτικός 80. 88.  
 † Θεὸς ἀγνωστος 102.  
 — ὑλικός 57.  
 θεόω 25. 37.  
 θηριάζω 55.

- † *θηρησκεία* 70. 153. 1. 219.  
 \* *θηρόν* 103.  
 † *θύσια δεκτή* 30. 33 f.  
*ιατρική* 8. 139.  
*ιδιότης* 109.  
 \* *καθαρισμός* 199.  
*καθοδηγός* 18.  
*κακοδαίμων* 59.  
*καρτερία* 29. 37.  
*καταργία* 56.  
 † *καταφρονεῖν* 45.  
*κάτοχος* 175.  
 † *κήρυγμα* 44 f. 179.  
 † *κηρύσσω* 18. 37. 45. 179.  
 † *κλήϊς* 54 1.  
 \* *κοιμᾶσθαι* 193 1.  
 † *κοινός* 65. 69.  
 † *κοινωνία* 29. 39.  
*Κόρη κόσμον* 89 ff. 221.  
 † *κόσμος* 50. 55. 185.  
*κράμα* 69 1. 92. 94. 103. 109 1.  
*κρατήρ* 15. 43. 44.  
 † *κριτήριον* 106.  
 † *κύριος* 31. 196 f. 201.  
 † *λαοί* 64 f.  
 † *λήθη* 69.  
*λογικαὶ θυσίαι* 7 2. 17. 18. 34. 135 3. 137 7.  
 † *λογική λατρεία* 70.  
*λογικόν, τὸ* 86.  
 \* *λογικὸν γῆλα* 204.  
*λογικὸν ζῶον* 49.  
 † *λογισμός* 82 f. 189.  
*λόγος γενικός* 55. 82. 87 1.  
 — *ιερός* 41. 86.  
 — *ιερώτατος* 91.  
 — *καθολικός* 40.  
 — *κρυπτός* 92.  
 — *δρθός* 85.  
 — *προφυρικός* 68 1.  
 αἰν: Heinrici.  
*λόγος τέλειος* 51. 118.  
 † *λύπη* 38. 66 1.  
 † *μαγεία* 8. 9. 90. 138.  
*μαγική ψυχή* 175.  
 † *μαρία* (θεία) 28.  
*μάντις* 88. 95.  
 † *μαρτυρία* 179.  
 † *μεθύειν* 48.  
*μεταβολή* 64. 95 f.  
 \* *μεταμορφοῦσθαι* 205.  
 † *μετανοεῖν* 209.  
 † *μιμεῖσθαι* 58 3.  
 † *μισεῖν* 45.  
*μόναρχος* 74 f. 100 f.  
 † *μονογενής* 202.  
 † *μυεῖσθαι* 167.  
 † *μυστήριον* 19. 107. 167. 179. 211 1.  
 † *νήφειν* 37. 48.  
 † *νόημα* 81 ff. 126 1.  
*νόησις* 50. 54. 126 1. 132.  
 † *νόμος* 67. 70.  
 † *οδός* 179.  
 † *οἰκονομία* 79.  
 † *ολόκληρος* 47 f.  
 † *ολοτελής* 91.  
 † *ομοίωμα* 206.  
*ομοούσιος* 7.  
 † *οργή* 38.  
 † *οὐσία* 118 3.  
*οὐσία νοητή* 28.  
*οὐσιάρχης* 118 3. 126.  
*οὐσιώδης* 21. 30. 51. 118 3. 122. 126 1. 195.  
 † *παιδεία* 125.  
 † *παλιγγενεσία* 26 1. 2. 27. 96. 203 f. 210. 218 f.  
*παλινδρομία* 108.  
*παράδειγμα* 92.  
 † *παραδιδόναι* 20. 177.  
 \* *παράκλητος* 208.  
 † *παρουσία* 25. 32.  
 † *παρησία* 138.  
 † *πατήρ* 101.  
 † *περιοχή* 50.  
 † *πιστεύειν* 44. 138. 171. 219.  
 † *πλάνη* 37 1.  
 † *πλεονεξία* 38.  
 † *πλήρωμα* 47. 68 2. 74. 184.  
 † *πνεῦμα* 33. 35 f. 55. 57. 69. 74. 76 3. 83 f. 85 f. 92. 100 f. 125 (spiritus). 139 f. 157 2. 169. 174 f. 177. 197.  
 † *πνευματικός* 175 f.  
*ποικιλία* 71.  
*ποιμάνδρης* 15 f. 218.  
 † *ποιμήν* 5. 16 f.  
*ποιότης* 49.  
 † *πολιτεία* 98.  
 † *προγινώσκειν* 200.  
*προγνωσία* 40.  
 † *πρόγονοι* 6. 56.  
 † *πρόδρομος* 63.  
 † *πρόνοια* 79. 108. 135 1. 157 1. 183.  
 † *προπάτωρ* 10. 91. 101. 182. 222.  
*προπέτεια* 38.  
*πρωτόγονος* 65.  
 † *σάρεξ* 190. 193.  
*σιφέριον* 139 5. 225.  
 † *σκηνοποιός* 108 3.  
 † *σκήνος* 37. 61. 79 f. 84. 191.  
 † *σκήνωμα* 191.  
*σκιαγραφία* 47.  
 † *σκότος* 184. 193 f.  
 † *σοφία* 170. 176 3. 201 f.  
 † *σπέρμα* (σπορά) 27. 42. 44. 51. 53 f. 85. 115. 203 f. 208.  
 16

|                                  |                                        |                                    |
|----------------------------------|----------------------------------------|------------------------------------|
| † σπονδή 40.                     | † ταμειον 103.                         | γλήτρον 76 f.                      |
| † στενάζειν 102.                 | τάναι 88.                              | † φορτίον 61.                      |
| † στερέωμα 108 1. 222.           | † τάξις 108.                           | † φύραμα 109 1.                    |
| † στοιχεῖα 19. 143. 167.<br>185. | † ταυτότης 62.                         | † φύσις 67. 91. 94. 135 1.<br>189. |
| * στραφῆναι 209.                 | † τέλειος 15. 167. 176 3.              | † φῶς 193.                         |
| σύμβολον 69.                     | † τέχνη 86.                            | φῶς νοερόν 139. 156.               |
| † συμπάθεια 81 f. 99.<br>113.    | † τηρεῖν 201.                          |                                    |
| * συναποθνήσκειν 205.            | † τιμωρεῖται 28. 53. 59 3.<br>96. 112. |                                    |
| * συνεγείρειν 205.               | τιμήμα 103.                            | † χαρίζεσθαι 70. 91.<br>102.       |
| συνείδησις 189.                  | τρισεμέγιστος 4. 151.                  | † χάριν ἔχειν 47.                  |
| * συνθάπτειν 205.                |                                        | † χιτών 48. 105.                   |
| συνίστασθαι ἐκ 29.<br>226.       | † ὕλη 42 52. 66. 69. 125.<br>183 f.    | † χρίσμα 167. 203.                 |
| σύστασις 50.                     | ὕλικός 57. 118 3. 122.<br>126 1.       | χύλωσις 140.                       |
| σύστημα 93.                      | ὕμην 57 2                              |                                    |
| † σφραγίζεσθαι 167.              | ὕμνωδία 25. 90.                        | † ψεῦδος 80.                       |
| † σώζεσθαι 37.                   | ὑπερκείμενον 102.                      | † ψυχή 33. 36. 55.<br>57.          |
| † σωζόμενος 54.                  |                                        | † ψυχικός 176. 191.                |
| † σῶμα 61. 191 f.                | † φανέρωσις 169.                       | ψυχοποιία 106.                     |
| † σωτήρ 202.                     | † φαντασία 46 1. 64 1.<br>79 f. 111.   | ψυχοπομπός 108.                    |
| † σωτηρία 37. 168. 169.          | † φθόρος 38.                           | ψυχοταμίς 108.                     |
| † σωτήριον 38. 57.               | † φθορά 38.                            |                                    |
| † σωτήριος 40.                   |                                        | ὠροσκόπος 126.                     |
| † σωφροσύνη 53.                  |                                        |                                    |



Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig

Heinrici, Georg: Die Eigenart des Christentums. Rede, beim Antritt des Rektorats gehalten. 23 S. 8<sup>o</sup> M. —60

Festschrift zu Heinrici's 70. Geburtstag:

Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zum 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. XV, 271 S. 8<sup>o</sup> M. 8—; gebunden M. 9—

Dobshüs, Ernst von: Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. XVI, 300 S. gr. 8<sup>o</sup>  
M. 6—; gebunden M. 7—

Dobshüs, Ernst von: Probleme des apostolischen Zeitalters.

1. Die Entstehung der Urgemeinde. — 2. Judenchristentum und Judentum. — 3. Heidenchristentum und Heidentum. — 4. Judenchristentum und Heidenchristentum. 5. Urchristentum und Katholizismus. IV, 138 S. gr. 8<sup>o</sup>  
M. 2.70; gebunden M. 3.60

Harnack, Adolf von: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Dritte, neu durchgearb. Auflage mit 11 Karten. gr. 8<sup>o</sup> M. 15—;  
in 2 Bände gebunden M. 20—;  
in einen Halbsaffianband M. 20—

I. Band: Die Mission in Wort und Tat. XVI, 443 S.

II. Band: Die Verbreitung. IV, 387 S.

Leipoldt, Johannes: Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

Zwei Teile. gr. 8<sup>o</sup> M. 6—; gebunden M. 7.80

1. Teil: Die Entstehung. VIII, 288 S. M. 3.60;  
gebunden M. 4.50

2. Teil: Mittelalter und Neuzeit. IV, 181 S. M. 2.40;  
gebunden M. 3.30

Windisch, Hans: Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Eine religionsgeschichtliche Studie.

IV, 140 S. 8<sup>o</sup> M. 2.50; gebunden M. 3.50

Den Preisen ist ein Feuerungszuschlag von 20% für Verlag und Sortiment hinzuzurechnen; Einbandpreise freibleibend.



